

Jacques FARGES

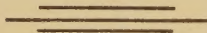
LES IDÉES MORALES ET RELIGIEUSES

DE

MÉTHODE D'OLYMPE

**Contribution à l'étude des rapports du Christianisme
et de l'Hellénisme à la fin du troisième siècle.**

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.



GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIX



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555806_0032



**LES IDÉES MORALES
ET RELIGIEUSES**

D E

MÉTHODE D'OLYMPE

Jacques FARGES

LES IDÉES MORALES ET RELIGIEUSES

DE

MÉTHODE D'OLYMPE

Contribution à l'étude des rapports du Christianisme
et de l'Hellénisme à la fin du troisième siècle.

Thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

GABRIEL BEAUCHESNE, ÉDITEUR
A PARIS, RUE DE RENNES, 117

MCMXXIX



A MES MAITRES

EN TÉMOIGNAGE DE MA RECONNAISSANCE

PRÉFACE

La publication récente de l'édition critique des œuvres de saint Méthode d'Olympe m'a permis d'entreprendre une étude d'ensemble sur cet auteur, le théologien le plus en vue de l'Eglise grecque à la fin du III^e siècle et au commencement du IV^e. L'époque et l'auteur étaient intéressants. Nous sommes à la veille du Concile de Nicée et des grands conflits doctrinaux. Y a-t-il incertitude sur les points fondamentaux qui vont devenir le dogme catholique ? Deux grands esprits, les chefs de l'Ecole d'Alexandrie, Clément et Origène, ont compris que le christianisme, pour trouver accès auprès des classes instruites, devait se mettre à l'école de la dialectique hellénique et se présenter dans les cadres de pensée familiers à leur esprit. Ce travail d'assimilation nécessaire était délicat. L'expérience gnostique en avait montré tout le péril. Origène l'avait néanmoins tenté en élaborant la première exposition scientifique des croyances chrétiennes. De son vivant, son enseignement ne rencontra pas d'opposition. On ne tarda pas à s'apercevoir cependant que plusieurs des spéculations qu'il avait mêlées aux matériaux traditionnels venaient de sources étrangères à la pensée chrétienne. Méthode fut, à la fin du III^e siècle, le chef de cette réaction. Mais l'influence du maître sur lui restait grande et aussi l'attrait de la science hellénique. Platon tout particulièrement paraît avoir été son livre de chevet et quelques-uns de ses traités témoignent qu'il s'était pénétré des dissertations stoïciennes qui couraient les écoles. L'étude attentive de ses œuvres permettra de déterminer, dans un cas particulier typique, suivant quel mode se développe la pensée chrétienne après l'entrée en contact avec les doctrines helléniques. De brillantes constructions dialectiques qui, hâtivement, concluent

à l'absorption par la foi chrétienne des dogmes de la métaphysique grecque, nous mettent légitimement en défiance. La réalité telle qu'elle ressort de l'analyse lente et patiente des textes est nécessairement plus nuancée. Ce modeste travail sur l'œuvre de l'évêque platonisant d'Olympe a pour but d'apporter à cette question des éléments de solution.

Tel est l'intérêt que présente cette étude du point de vue de l'histoire des religions. Il en est un plus grand pour nous : la connaissance de l'âme de Méthode et de la haute valeur d'humanité que révèlent de nombreuses pages de ses œuvres. Si l'évêque lettré s'est épris du vieux philosophe grec, c'est plutôt parenté d'âme que sympathie intellectuelle. L'ascension vers le divin, cet idéal auquel Platon provoquait ses disciples, ne pouvait qu'enthousiasmer une âme totalement possédée de l'idéal de la ressemblance au Christ, réalisation concrète et supérieure de l'idéal ancien. J'ai cité de larges extraits de ses écrits. On y trouvera encore vivante la flamme première. Ils nous sont un écho de l'amour le plus vibrant que le Christ ait éveillé chez les plus ardents de ses disciples.

On en remarquera aussi ce que j'appellerai la sérénité humaine. Méthode, comme Platon, est un optimiste. « Devenir juste et saint dans la clarté de l'esprit », telle était la formule de l'ascétisme tout humain et raisonnable du Vieil Athénien. Ce bel équilibre s'était rompu au cours de l'évolution de la philosophie platonicienne. La sérénité première s'assombrit dans le Néoplatonisme où l'ascension vers le divin prend le caractère d'une lutte âpre contre l'étreinte de la matière impure. L'influence de ces conceptions pessimistes se fera sentir fortement sur le christianisme de saint Augustin. De semblables tendances inspireront le monachisme grec, qui va prendre au IV^e siècle une si grande extension. Loin d'un monde corrompu, les Pères du Désert meurtriront leur corps dans les exploits d'une ascèse impitoyable afin d'arracher l'esprit à l'emprise d'une matière viciée. L'ascétisme de l'évêque d'Olympe ne connaît pas ces outrances. Bien qu'il ne se fasse pas illusion sur la réalité qui l'environne, sur l'abaissement général de l'idéal chrétien, il a confiance dans la nature humaine régénérée par le Christ et

dans l'action des meilleures âmes, les vierges et les purs, qui se laissent tout entières saisir par l'esprit du Christ, en reproduisent le modèle au milieu du monde et constituent, au sein de l'Église, le ferment rédempteur.

Il est bon de rétablir la vraie figure de l'ascèse chrétienne. Trop souvent envisagée comme une série de retranchements contre nature au nom de formules sèches et abstraites, elle est apparue arbitraire et antihumaine. Chez Méthode, elle nous présente son aspect authentique et attrayant. C'est l'avantage de l'étude des Pères des premiers siècles de faire retrouver plus vif, au chrétien, le sentiment de l'action du divin dans l'humanité, de lui faire mieux comprendre son rôle éminent dans le vaste plan rédempteur, tandis que l'incroyant ne peut s'empêcher d'admirer une foi et une doctrine qui donnent une telle force d'expansion aux puissances les plus élevées de notre nature.

La première idée de ce travail est due à mon maître, le R. P. Cavallera dont les conseils si compétents et l'aide si obligeante m'ont été très précieux. Je tiens à lui exprimer ici ma vive gratitude. Je dois aussi une particulière reconnaissance à l'éminent professeur de l'Université de Paris, M. A. Puech, qui a bien voulu accepter le patronage de cette étude et qui, par ses bienveillantes critiques, m'a permis de mener ma tâche à bonne fin.

Jacques FARGES.

Carcassonne, mai 1929.

BIBLIOGRAPHIE

LISTE DES PRINCIPAUX OUVRAGES ET PUBLICATIONS UTILISÉS OU CONSULTÉS

I

ÉDITIONS DE MÉTHODE

ÉTUDES GÉNÉRALES OU PARTIELLES SUR SON ŒUVRE

- Methodius*, ed. N. BONWETSCH, Leipzig, 1917 (coll. *Die griechischen christlichen Schriftsteller*).
- A. JAHN. *S. Methodii opera et S. Methodius platonizans*, Halle, 1865.
- Des heiligen Methodius von Olympus Gastmahl oder die Jungfräulichkeit*, aus dem griechischen übersetzt von Dr L. FENDT. Kempten und München, 1911 (*Bibliothek der Kirchenväter*).
- N. BONWETSCH. *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.
- C. GAREL. *S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum*, thèse, Paris, 1890.
- E. BOUVY. *Poètes et Mélodes, étude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, Nîmes, 1886.
- W. MEYER. *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik*, II, Berlin, 1905.
- A. BIAMONTI. L'etica di Metodio d'Olimpo dans la *Rivista trimestrale di Studi filosofici e religiosi*, III trimestre, 1922. L'escatologia di Metodio d'Olimpo, *ibid.*, II trimestre, 1923.

II

HISTOIRE DES IDÉES ET DE LA VIE CHRÉTIENNES

A. — Études générales.

- P. ALLARD. *Histoire des persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, 1886.
- U. FRACASSINI. *Il misticismo greco e il cristianesimo*, Città di Castello, 1922.
- A. VON HARNACK. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, Tübingen, 1909.
- H. JORDAN. *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911.
- J. LEBRETON. *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, Paris, 1927, II, Paris, 1928.

- F. LOOFS. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle a. S. 1906.
 F. MARTINEZ. *L'ascétisme dans les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1913.
 W. MÖLLER. *Geschichte der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes*, Halle, 1860.
 A. PUECH. *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, Paris, « Les Belles-Lettres, » 1928.
 W. RIEDEL. *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898.
 O. STHÄLIN. *Die altchristliche griechische Literatur* (Sonderabdruck aus W. v. CHRISTS *Geschichte der griechischen Literatur*, zweiter Teil, zweite Hälfte, sechste Auflage), München, 1924.
 STÖCKL. *Geschichte der christlichen Philosophie*, Mainz, 1891.
 J. TIXERONT. *Histoire des Dogmes*, I, Paris, 1915.

B. — Études particulières.

- G. BARDY. *Clément d'Alexandrie* (coll. *Les Moralistes chrétiens*), Paris, 1926.
 J. DENIS. *Philosophie d'Origène*, Paris, 1884.
 E. DE FAYE. *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1898.
 K. HOLL. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898.
 F. PRAT. *Origène*, Paris, 1905.
 A. PUECH. *Les Apologistes grecs*, Paris, 1912.

III

HISTOIRE DES DOCTRINES HELLÉNIQUES

- R. ARNOU. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1920.
 A. BOUCHÉ-LECLERCQ. *L'astrologie grecque*, Paris, 1899.
 E. BREHIER. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.
 F. CUMONT. *Les religions orientales*, Paris, 1906.
 P. DECHARME. *Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.
 J. DENIS. *Histoire des idées morales de l'antiquité*, Paris, 1856.
 Th. GOMPERZ. *Les penseurs de la Grèce*, trad. Reymond, Paris, 1908.
-

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE I

L'ŒUVRE LITTÉRAIRE DE MÉTHODE

CHAPITRE I

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA VIE ET LES ŒUVRES DE MÉTHODE

- § 1. Vie de Méthode. — Épiscopat en Lycie. — Fait, date et lieu du martyre. — Explication du silence d'Eusèbe..... 1
- § 2. Activité littéraire. — Témoignage de S. Jérôme. — État de ses œuvres avant la découverte d'une traduction en vieux slave. — La traduction slave et l'édition Bonwetsch..... 4
- § 3. Analyse des œuvres.
 - I. Écrits conservés en grec : 1° le *Banquet* ; 2° le *De autexusio* ; 3° le *De resurrectione* ; 4° les fragments : *De creatis*, *Adversus Porphyrium*, fragments sur *Job*..... 7
 - II. Écrits découverts dans la traduction slavonne : *De vita*, *De cibis*, *De lepra*, *De sanguisuga* 27
- § 4. Authenticité des écrits de la version slavonne 32

CHAPITRE II

LA FORME LITTÉRAIRE

- § 1. L'imitation de Platon. — La forme du dialogue. — Caractères généraux de cette imitation. — L'imitation dans l'introduction du *Banquet*, dans le dialogue, dans le courant du discours. — Métaphores et comparaisons. — L'imitation dans le *De resurrectione*. — Procédés de cette imitation. — Imitation d'autres écrivains 38
- § 2. Style et poésie. — Les défauts : une exagération de qualités réelles. — Prose poétique 52
- § 3. Le *Cantique des Vierges*. — Caractères de la versification de cet hymne. — Son importance comme premier essai de poésie rythmique chez les Grecs. — Traduction du *Cantique*. — Imitation des lyriques grecs dans la forme 57

LIVRE II

LA PENSÉE DE MÉTHODE

CHAPITRE I

DIEU ET LA CRÉATION

- § 1. Dieu en lui-même. — La notion de Dieu. — Mentions de la Trinité ; symbolisme du nombre 1260. — La personne du Fils. — Le Saint-Esprit. — Impropropriétés de langage..... 69
- § 2. Dieu et la création.
- I. Le monde. — Réfutation du dualisme gnostique. — Pas de création *ab æterno*. — Création idéale. — Pourquoi Dieu a-t-il créé ?.. 80
- II. Les anges. — Rôle, hiérarchie et nature. — Le diable déserteur de Dieu..... 86

CHAPITRE II

L'HOMME

- § 1. Le composé humain. — L'homme, but et couronnement de la création. — L'immortalité du composé humain. — L'âme : sa beauté idéale et son immortalité. — Sa forme de corporéité. — Réfutation de l'opinion origéniste de la préexistence des âmes. — Le corps n'est pas une geôle pour l'âme. — Le corps, auxiliaire de l'âme. 91
- § 2. Le libre arbitre. — Réfutation du fatalisme astrologique. — Le libre arbitre, privilège 100
- § 3. La chute et ses conséquences. — Le mal, fait d'une activité libre créée. — Entrée du mal dans le monde. — Dieu et la responsabilité du mal. — Première conséquence de la chute originelle : la concupiscence. — Les tendances opposées de notre nature déchue. — Deuxième conséquence : la mort, châtement et remède..... 104

CHAPITRE III

LE CHRIST ET SON ŒUVRE

- § 1. Le Christ : le Logos incarné. — Motifs de l'Incarnation. — L'Incarnation du Logos. — Réalité de la nature humaine. — Titres du Christ. — La chair du Christ : son épouse. — Le mode de l'union. — Communication des idiomes..... 117
- § 2. L'œuvre du Christ : la Rédemption. — La rédemption mystique : union du Verbe avec l'humanité. — La rédemption par les souffrances et la mort du Christ. — Le rachat de notre dette. — Les effets de l'œuvre rédemptrice..... 125

CHAPITRE IV

LA VIE CHRÉTIENNE (1^{re} partie).

L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS

- § 1. L'Église : sa constitution. — Figurée dans l'Ancienne Loi, l'Église figure elle-même le ciel. — Ses caractères. — Organisation hiérarchique 134
- § 2. Naissance à la vie chrétienne : le baptême. — Épouse du Christ, l'Église enfante les fidèles dans le baptême. — Le rôle des âmes plus parfaites. — L'Église, force illuminatrice..... 137
- § 3. La préservation de la vie chrétienne : pénitence et péché. — Remèdes au péché maladie de l'âme. — Purification par le corps du Christ. — Caractères de cette doctrine pénitentielle. — Le médecin des âmes et le véritable pasteur..... 145

CHAPITRE V

LA VIE CHRÉTIENNE (2^{me} partie).

LA PERFECTION CHRÉTIENNE : LA VIRGINITÉ

- § 1. Virginité et mariage. — La virginité, fruit d'un long progrès moral de l'humanité. — La virginité ne supprime pas le mariage. — Le sens de l'enseignement de Paul..... 157
- § 2. Nature et obligations. — La virginité, sacrifice du corps et de l'esprit. — La pureté, idéal de perfection chrétienne..... 166
- § 3. Excellence de la pureté. — La pureté arrache l'humanité à la domination du diable et à la corruption. — La pureté et la virginité, gages d'immortalité. — La pureté conserve à l'âme la beauté originelle. — La vierge, épouse du Logos. — Les récompenses réservées aux vierges..... 174
- § 4. La mystique de Méthode. — Idée centrale : devenir des christs. — Rôle supérieur de la virginité. — Perfection chrétienne individuelle dans et par l'Église..... 184

CHAPITRE VI

LES FINS DERNIÈRES

- § 1. La Résurrection : opinion d'Origène et de ses disciples. — Objections origénistes tirées de la raison et des sciences naturelles. — Explication d'Origène. — Arguments scripturaires 191

§ 2. L'opinion de Méthode : résurrection intégrale du corps dans tous ses éléments matériels.	
I. Réfutation de la thèse origéniste. — Contradictions des origénistes. — Réfutation des arguments scripturaires	199
II. Preuves scripturaires : la résurrection du Christ, gage de la nôtre. — Cette résurrection annoncée dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — La résurrection devant les sciences naturelles et la raison	204
§ 3. Le millénarisme de Méthode. — Le millenium. — La transformation de l'univers	212

LIVRE III

LES SOURCES DE LA PENSÉE DE MÉTHODE

SECTION I : L'ÉCRITURE

§ 1. Importance de l'étude de l'Écriture. — Connaissance des Écritures, condition de la foi et de la vertu. — Dieu révélateur du sens des Écritures	220
§ 2. Les sens de l'Écriture. — Supériorité du sens spirituel. — Exégèse allégorique courante pour l'Ancien Testament : a) les principes ; b) le détail. — Exégèse allégorique très restreinte dans le Nouveau Testament. — Sens allégorique multiple. — Sens littéral	224

SECTION II : LA TRADITION

§ 1. Relations de Méthode avec les Apologues et S. Irénée, Tertullien et Hippolyte	238
§ 2. Relations avec Clément d'Alexandrie et Origène	243

SECTION III : LA PHILOSOPHIE

§ 1. Influence générale. — Invectives contre la philosophie. — Attitude de Méthode semblable à celle de Justin et de Clément d'Alexandrie. — Les sciences naturelles	246
§ 2. Influence de Platon	251
§ 3. Influence stoïcienne. — Dans le <i>De lepra</i> et le <i>De cibis</i> . — Caractère nettement stoïcien de <i>De vita</i>	255

CONCLUSION	258
------------------	-----

SUPPLÉMENT	265
------------------	-----

SAINT MÉTHODE D'OLYMPE

ET SON ŒUVRE

LIVRE I

L'ŒUVRE LITTÉRAIRE DE MÉTHODE

CHAPITRE I

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA VIE ET LES ŒUVRES

§ 1. VIE DE SAINT MÉTHODE

Nous possédons sur la vie de saint Méthode des renseignements fort peu nombreux. Évêque d'Olympe, petite ville de Lycie, en Asie-Mineure, il fut martyrisé pendant la persécution de Maximin Daïa en 311. C'est là tout ce que nous savons de certain. Et même, à la rigueur, on pourrait chicaner sur le fait du martyre.

Son épiscopat en Lycie est attesté par saint Jérôme¹, qui fait aussi de Méthode un évêque de Tyr : « Methodius Olympi Lyciæ et postea Tyri episcopus ». La première donnée seule est confirmée par Socrate²: Μεθόδιος τῆς ἐν Λυκίᾳ πόλεως λεγομένης Ὀλύμπου ἐπίσκοπος... », par Zacharie de Mytilène³, par saint Maxime

¹ *De vir. ill.*, c. 83.

² *H. E.* VI, 13.

³ *H. E.*, I, 1. On trouvera tout au long avec leurs références les témoignages relatifs à la vie et aux œuvres de Méthode dans l'introduction de l'édition Bonwetsch, p. I-XVII.

le Confesseur ¹, et par un manuscrit syriaque ² qui cite un fragment de saint Méthode évêque de Lycie. »

L'épiscopat en Phénicie ne se trouve pas mentionné par d'autres écrivains que saint Jérôme. Comme il paraît étonnant qu'il ait pu échapper ainsi à toute la tradition grecque et comme, d'autre part, il n'y a guère de place à cette époque dans la succession des évêques syriens pour un épiscopat de Méthode, il est vraisemblable que le renseignement de saint Jérôme est inexact. Ce sont les conclusions de Th. Zahn ³. W. M. Ramsay, qui a aussi étudié cette question ⁴, voudrait que Méthode eût été évêque d'Olympe et de Phœnikus, port de Lycie. Saint Jérôme aurait confondu ce nom avec celui de Phénicie, et aurait fait de Méthode un évêque de Tyr, le siège principal de Phénicie. Cette hypothèse manque de preuves solides.

D'après un écrivain du vi^e siècle, Léonce de Byzance ⁵, Méthode aurait été évêque de Patara. Plus tard, cette indication est donnée aussi par saint Jean Damascène ⁶ et par Photius ⁷. Comme la scène de l'un des grands traités de Méthode, le *De resurrectione*, se passe à Patara, peut-être y a-t-il eu malentendu. Il ne serait pas cependant impossible que Méthode eût été à la fois évêque d'Olympe et de Patara bien que ces deux villes fussent assez éloignées.

Le fait du martyre, attesté par saint Jérôme dans le passage déjà cité, est confirmé par plusieurs écrivains postérieurs et ne paraît pas faire de doute. Saint Maxime le Confesseur ⁸ appelle Méthode « le saint martyr », de même Eustrate ⁹,

¹ In DYONYS. AREOP. *De eccl. hier.*, 7 P. G., 4, 176.

² Au sujet des extraits des écrits de Méthode conservés en syriaque, cf. BONWETSCH, *Methodius*, p. XIV et XXVI.

³ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* VIII, 1885-1886, 15-20, Über den Bischofsitz des Methodius.

⁴ Methodius, Bishop of Olympus, *The Classical Review*, VII, 1893, p. 311-313.

⁵ *De sectis*, I.

⁶ *De imaginibus*, II, P. G., 94, 1420.

⁷ *De S. Spiritus mystagogia*, P. G., 102, 356 b ; *Ep.*, I, 24, 21, P. G., 102, 813, c.

⁸ *Loc. cit.*

⁹ Cf. BONWETSCH, *op. cit.* Einleitung, p. XV.

Eusèbe de Thessalonique ¹ et Photius ². Le manuscrit syrien, en même temps qu'évêque, l'appelle aussi « philosophe et martyr ».

Saint Jérôme n'est pas très sûr de la date exacte du martyre : « ... ad extremum novissimæ persecutionis, sive ut alii affirmant, sub Decio et Valeriano in Chalcide Græciæ martyrio coronatus est. » Nous pouvons facilement contrôler ce témoignage car, dans l'un de ses écrits dont nous avons encore des fragments, Méthode a combattu l'ouvrage du néo-platonicien Porphyre « *Contre les Chrétiens* », paru vers 270, tandis que la persécution de Dèce et Valérien eut lieu de 249 à 260. De plus saint Jérôme nous rapporte ³ une phrase du sixième livre de l'*Apologie d'Origène* composée par Eusèbe en 309 : « quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui hæc et hæc de Origenis locutus est dogmatibus. » Eusèbe paraît bien avoir affaire à un adversaire encore vivant.

Quant au lieu du martyre, « in Chalcide Græciæ », aucun écrivain en dehors de saint Jérôme n'y fait allusion. Il paraît bien étrange que Méthode ait été martyrisé en Grèce, loin de son diocèse. Cette indication, donnée d'ailleurs sous réserves, « ut alii affirmant », doit être considérée comme inexacte.

Les incertitudes de date et de lieu ne doivent pas cependant nous faire révoquer en doute la valeur de ce témoignage. En deux autres passages saint Jérôme affirme sans restriction le fait du martyre : *Comm. in Daniel*, c. 13, 13, « vir martyr Methodius » ; *C. Rufin.* I, c. 11 : « Eusebius, Cæsariensis episcopus... in VI libro τῆς Ἀπολογίας Origenis hoc idem objicit Methodio episcopo et martyri... ». Bien qu'il ne soit pas sûr de l'époque précise ni de l'endroit du martyre, il n'hésite pas sur le fait lui-même. Comme la première partie des renseignements que nous fournit saint Jérôme sur la date

¹ *Phot. Bibliot. Cod.*, 162, p. 106 a, 30 sq.

² *De S. Spiritus mystagogia*, loc. cit.

³ *C. Rufin.* I, c. 11.

de la mort de Méthode, « in extremum novissimæ persecutionis », s'accorde seule avec les autres informations que nous ayons pu recueillir, nous pouvons conclure que Méthode a souffert le martyre à la fin de la persécution de Dioclétien, sous Maximin Daïa, vers 311.

Voilà tout ce que nous connaissons sur la vie de saint Méthode d'après le témoignage d'écrivains postérieurs dont le plus rapproché a vécu près d'un demi-siècle après lui. Ses écrits, malheureusement, ne contiennent aucune indication biographique. Nous pouvons seulement y trouver l'explication du silence étonnant qu'Eusèbe, l'un de ses contemporains, a gardé à son égard. Dans son *Histoire Ecclésiastique*, Eusèbe a mentionné les écrivains de quelque importance, mais il a complètement passé sous silence Méthode, dont il ne pouvait cependant ignorer les œuvres. C'est que l'évêque d'Olympe a vivement combattu Origène dont Eusèbe était le fervent admirateur. L'auteur de l'*Histoire Ecclésiastique*, nous a rapporté saint Jérôme, avait défendu dans son *Apologie d'Origène* le docteur alexandrin contre les attaques de Méthode. Il n'aura pas voulu nommer son adversaire et il nous a ainsi privés d'une source précieuse d'informations.

§ 2. ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

C'est bien, en effet, de parti pris qu'Eusèbe n'a pas soufflé mot des œuvres de Méthode. Fort nombreuses, elles se trouvaient dans toutes les mains. Saint Jérôme donne la liste des principales ¹ et fait remarquer qu'il en avait composé beaucoup d'autres, « et multa alia quæ vulgo lectitantur ».

Méthode a traité de la virginité dans le *Banquet* des dix vierges, composé à l'imitation du *Banquet* de Platon. Mais son activité littéraire s'est développée surtout dans la polémique contre Origène et contre Porphyre. Il a combattu les théories du grand Alexandrin dans plusieurs traités qui

¹ *De vir. ill. loc. cit.*

ont pour titre : *De resurrectione*, *De autexusio*, *De pythonissa*, *De creatis* ; et il écrivit « plus de dix mille lignes » ¹ pour réfuter les attaques du philosophe païen contre la religion chrétienne. Il a fait encore, nous dit saint Jérôme, des *commentaires sur l'Écriture Sainte* : sur la Genèse, sur le Cantique des Cantiques, et aussi, fort probablement, un commentaire sur le livre de Job, dont on a retrouvé des fragments.

Plusieurs de ces écrits sont complètement perdus : les *Commentaires sur la Genèse* et sur le *Cantique des Cantiques*, le *De pythonissa*. Nous possédons le texte grec des autres en plus ou moins grande partie. Il nous reste une seule phrase d'un *sermon sur les martyrs*, citée par Théodore, *Eranistes*, dial. I. Du *commentaire sur le livre de Job*, nous n'avons que des fragments insignifiants ; de l'*Adversus Porphyrium* et du *De creatis*, quelques fragments importants mais peu étendus. Le *De resurrectione* et le *De autexusio* sont incomplets. Un seul ouvrage, le *Banquet*, nous est parvenu dans le texte grec intégral.

Tel est l'état fragmentaire dans lequel se présentaient les œuvres de Méthode jusqu'à la fin du siècle dernier. On ne pouvait avoir de son activité littéraire qu'une connaissance fort incomplète. Il fallait juger de la plupart de ses œuvres d'après des passages détachés. Aujourd'hui il n'en est plus de même. En 1883, D. Pitra ² publiait de nouveaux fragments, retrouvés sous le nom de Méthode, et surtout signalait l'existence d'une version slavonne. En 1891, N. Bonwetsch, professeur à l'Université de Göttingen, en publiait une traduction en allemand ³. Il éditait à nouveau, en même temps, les textes grecs authentiques, à l'exception du *Banquet*, en les améliorant et en y ajoutant des fragments récemment publiés ou jusque-là inconnus. Enfin, ces dernières années, en 1917, il a donné, dans la collection « *Die griechischen christlichen Schriftsteller* », une excellente édition critique complète des œuvres de saint Méthode.

¹ HIERONYM. *Ep.* 70 *ad Magn. orat.* c. 3.

² *Anal. sacra*, III, IV, Paris.

³ *Methodius von Olympus*. N. BONWETSCH I, Schriften. Erlangen und Leipzig.

Cette traduction slavonne ¹, que Bonwetsch a rendue accessible à la pensée occidentale, nous est très précieuse. Elle contient, en effet, plusieurs écrits dont on n'avait jusqu'ici que des fragments, et d'autres dont nous ignorions l'existence ou dont nous ne possédions que des fragments très peu étendus. Elle a permis de coordonner les passages conservés en grec du *De autexusio* et du *De resurrectione* en leur assignant leur place véritable. Voici les écrits nouveaux qu'elle a fait connaître : le *De vita*, « de la vie et de la conduite raisonnable » ; le *De cibis*, « de la distinction des aliments et de la génisse dont il est parlé au Lévitique avec les cendres de laquelle les pécheurs étaient aspergés » ; le *De lepra*, « à Sistelius ou de la lèpre » ; le *De sanguisuga*, « de la sangsue qui est dans les Proverbes et sur « les cieux annoncent la magnificence de Dieu ». Faite vers le XI^e siècle sur un bon texte grec, cette traduction a suivi très littéralement l'original, ce qui, en de nombreux endroits, nuit beaucoup à sa clarté. Certaines expressions même, remarque N. Bonwetsch, ne sont compréhensibles qu'en les retraduisant en grec. De plus, le texte primitif a fréquemment été raccourci par le traducteur, à moins qu'il ne le fût déjà. Le *De autexusio* est conservé à peu près intégralement, mais le *De resurrectione* a été de plus en plus abrégé au cours de la traduction. Les fragments de l'original grec que l'on a retrouvés, permettent aussi de constater l'emploi du même procédé pour le *De lepra* ², qui est fortement raccourci.

De l'édition Bonwetsch, sont évidemment exclus les apocryphes ³ qui nous étaient parvenus sous le nom de Méthode : les sermons *De Simeone et Anna* ⁴, *In ramos Palmarum* ⁵, et *In Ascensione Domini* ⁶. Les *Revelationes sancti Metho-*

¹ Cf. BONWETSCH, *Methodius*, Einleitung, p. XXXI-XXXIX.

² *Ibid.*, p. XXXVII.

³ BONWETSCH, *Einleitung*, p. XL-XLI.

⁴ *P. G.*, 18, 347-382.

⁵ *P. G.*, 18, 387-398.

⁶ PITRA, *Anal. sacra* IV, 207-209 ; 439-451. Fragments arméniens publiés et traduits par P. MARTIN. Le caractère apocryphe des deux premiers sermons a été démontré par PANKOW, *Katholik*, 1885, 21-25, 1887, II, 25 ; et aussi par Bonwetsch. La fête de la Visitation ou Hypapante, pour laquelle le sermon de

dii, livre de prophéties, fort en vogue au moyen âge, ont été depuis longtemps reconnues apocryphes et n'ont jamais fait partie d'une édition des œuvres de Méthode.

§ 3. ANALYSE DES ŒUVRES

I. ÉCRITS CONSERVÉS EN GREC

1. *Le Banquet* ¹.

A l'imitation de l'une des plus belles œuvres de Platon, du *Banquet*, où ce philosophe fait célébrer à de gais convives, à la fin d'un repas, les louanges d'Eros, le dieu de l'amour, Méthode a composé le dialogue intitulé Συμπόσιον ἢ περὶ Ἀγνείας, où dix vierges, réunies chez Arète, la Vertu personnifiée, font, après le festin, à tour de rôle, l'éloge de la virginité chrétienne.

Euboulion, — une personne de la connaissance de Méthode ², — rencontre la servante Gregorion et lui demande des nouvelles du festin auquel viennent d'assister les vierges, dans le jardin d'Arète, fille de la philosophie. Celle-ci lui raconte ce qu'elle a appris de Théopâtre, l'une des invitées. Le jardin est à l'orient ; un sentier rude, escarpé, y conduit. Là, au milieu de prairies, parsemées de fleurs, arrosées de clairs ruisseaux,

Simeone et Anna est composé, n'était pas encore célébrée en 300. La terminologie de ces deux sermons dénote un temps post-arien. Le troisième ne peut non plus être attribué à Méthode.

¹ P. G., 18, 27-220. BONWETSCH p. 1-141. Traduction allemande par L. FENDT. *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten und München 1911. Sources : BONWETSCH, XXVIII-XXXI. Le titre véritable paraît être Συμπόσιον ἢ περὶ Ἀγνείας. Éditions : BONWETSCH, XVIII-XIX.

² Dans la plupart des autres traités l'auteur se cache sous le pseudonyme d'Euboulion. Le personnage auquel Gregorion s'adresse ici, est-il un personnage masculin, Euboulion, ou bien un personnage féminin, Euboulion ? Les anciens éditeurs du *Banquet* se sont prononcés en faveur du premier sens, mais les leçons des manuscrits telles que les donne l'édition Bonwetsch laissent la question indécise. L'affabulation du *Banquet*, cette assemblée de vierges, semble plutôt exiger un nom féminin. D'autre part, un passage (p. 293 éd. ALLATIUS) montre que Méthode et ce personnage ne sont pas identiques. Il s'agit donc probablement d'une vierge, qui joue le rôle d'ami de l'auteur et en représente les idées.

baignées d'une douce lumière, sous les épaisses frondaisons d'un arbre symbolique, l'Agnus-castus, les vierges se sont restaurées auprès d'une table richement servie. Après le festin, sur la demande d'Arétè, chacune d'elles a prononcé un discours à l'éloge de la virginité.

Premier discours. — A l'invitation d'Arétè, rapporte Grégorion, Marcelle, la plus âgée, prend tout d'abord la parole. Elle proclame l'excellence de la virginité, source et prémices d'immortalité. Bien que les difficultés en soient très grandes, on les surmonte en s'exerçant dans les enseignements du Christ, vrai sel mordant qui chasse les convoitises irraisonnables du corps et empêche l'âme de tomber en pourriture (I).

Fleur céleste, la virginité est le couronnement d'un long progrès moral de l'humanité. En effet, les rapports charnels entre frères et sœurs, permis au début pour la multiplication de l'espèce, ont cessé d'être légitimes à la circoncision d'Abraham. Plus tard les Prophètes se sont élevés contre la polygamie, et, après eux, la continence a été recommandée. Enfin le Christ est venu proposer l'idéal de la virginité. Désormais l'homme peut se former à la ressemblance divine en reproduisant en lui les traits de la vie humaine du Prince des vierges, l'Agneau à la chair sans tache (II-V).

Deuxième discours. — Théophile vient alors défendre les droits du mariage fondés sur l'ordre divin de la Genèse. Par les actes de la génération, figurés dans la formation d'Eve, l'homme coopère à l'œuvre créatrice de Dieu dans le monde. On ne saurait qualifier de honteuse la procréation des enfants qui, d'autre part, est nécessaire pour fournir à l'Église de nouveaux martyrs et de nombreux défenseurs (I-II).

Que faut-il penser du cas des enfants nés d'un adultère ? objecte Marcelle. La faute, dit Théophile, s'attache non au fruit de l'adultère mais à ceux qui ont violé les lois prescrites. Dieu, par sa force créatrice, donne vigueur à la semence de l'homme comme à celle des plantes. Les enfants, même issus de l'adultère, sont confiés à la garde d'anges protecteurs. En supposant, d'ailleurs, que le corps mortel fût formé par l'homme en dehors de l'ordre de Dieu, il resterait toujours

que, seul, le Tout-Puissant est le créateur de l'âme, principe immortel.

Si Dieu se fait ainsi l'auxiliaire de l'homme dans la génération, le mariage conserve donc ses droits bien que la virginité soit l'idéal. A chacun, selon les conseils de Paul, de mesurer ses forces et de choisir l'état qui lui convient le mieux (III-VII).

Troisième discours. — L'ordre établi dans la Genèse subsiste toujours. Sans rien détruire des conclusions de Théophile, Thalie reprend le même passage de l'Écriture pour expliquer très longuement, d'après saint Paul, le sens allégorique des rapports d'Adam et d'Eve. Au sens littéral qu'il est dangereux d'ignorer, il faut joindre, dit-elle, un sens plus élevé et suivre Paul lorsqu'il déclare que ce passage se rapporte au Christ et à l'Église (I-II).

Pourquoi l'Apôtre a-t-il comparé le Fils de Dieu, sagesse immortelle, avec Adam, désobéissant et chassé du Paradis ? En voici la raison profonde : l'homme, créé immortel, mais devenu victime des artifices du démon, était tombé en proie à la mort. Dieu a refait le vase brisé : il a repêtri Adam au sein de la Vierge et le Logos a établi en lui sa demeure. Comme l'indique la parabole de la brebis perdue, le pasteur des troupes célestes a quitté les chœurs angéliques pour aller à la recherche de l'homme désobéissant. Le Logos l'a pris et s'en est revêtu pour qu'il répare sa défaite dans une nouvelle lutte en accomplissant les mêmes actions que celui qui avait fait sa demeure en lui (III-VII).

Le premier homme est donc devenu le Logos lui-même, et Paul rapporte justement au Christ ce qui a été dit d'Adam. Il peut annoncer à bon droit que l'Église est née « de la chair et des os du Christ ». C'est à cause d'elle que le Logos a quitté son Père et qu'il est mort dans « le sommeil et l'extase de la souffrance » pour qu'elle reçoive de lui la semence spirituelle, et enfante les fidèles dans le Bain de Régénération. Cette action se renouvelle constamment, quand nous nous souvenons de ses souffrances. Parmi les régénérés, les âmes les plus parfaites, les fiancées du Logos, sont tout spécialement les auxiliaires

de l'Église proprement dite : à l'exemple de Paul, elles coopèrent à la naissance et à l'éducation des autres en formant en elles le Christ (VIII-IX).

Si le passage d'Adam et d'Eve dans la Genèse a été rapporté par l'Apôtre aux relations du Christ et de l'Église, c'est pour ôter tout prétexte aux incontinents qui cherchaient dans le précepte « Croissez et multipliez-vous », une justification à leurs désordres. Voilà pourquoi il multiplie les exhortations en faveur de la virginité. Mais, par égard pour la faiblesse de la nature, il permet les rapports conjugaux. Le commandement qu'il donne a trait à la *σωφροσύνη*, ne pas toucher de femme ; et la permission porte sur les rapports conjugaux. Voilà pour les monogames. Aux veufs, il recommande, à son propre exemple, la continence *ἐγκράτεια*. Dans le cas seulement où celle-ci serait trop difficile, un second mariage vaudrait mieux que brûler du feu des passions. Au sujet de la virginité *παρθενία*, Paul se montre aussi sage : il veut que l'on se sanctifie, non de force, mais de propos délibéré. Il enseigne que l'état de virginité est un don de Dieu. Ceux qui s'y engagent par vaine gloire seront livrés à la fureur des passions impudiques et déshonorés. L'Apôtre préfère le mariage à la honte de ceux qui, fatigués de la virginité qu'ils avaient choisie, n'y sont plus fidèles qu'en paroles. Mais il exalte la vierge, qui, en butte aux passions, sait se garder fidèle (IX-XIV).

Quatrième discours. — Théopâtre veut aussi célébrer l'ἄγνεια, l'astre le plus étincelant parmi les charismes du Christ. Elle y voit le gage de notre retour au Paradis, de notre acheminement vers l'immortalité et de notre réconciliation avec Dieu. Après que l'homme eut été exilé du Paradis, les flots de la corruption se précipitèrent du dedans et du dehors sur les âmes, et celles-ci, désemparées, ne purent conduire leur barque. Voilà que Dieu nous a envoyé le secours de la *παρθενία* pour que nous y attachions notre corps et que nous échappions à la perdition. Tel est le sens du Ps. 137 « Super flumina Babylonis » : les âmes déjà reçues dans le ciel remercient Dieu de les avoir sauvées des flots de la matière (I-II).

Comme les Hébreux captifs accrochaient leurs harpes aux saules de Babylone, les âmes virginales ont suspendu leur corps au saule de la pureté pour qu'il ne soit pas entraîné par l'incontinence dans cette Babylone du monde. La virginité est le meilleur auxiliaire pour obtenir l'immortalité. Ceux qui sont revêtus de sa beauté immaculée ne « chantent pas dans une terre étrangère », comme les Hébreux, c'est-à-dire ne profanent pas, comme les Juifs et les pécheurs, le chant sacré de l'Évangile ; ils comprennent les promesses de la Loi et aspirent aux demeures célestes. Aussi. Dieu assure des honneurs exceptionnels à ces âmes virginales, elles sont la vraie Jérusalem céleste qu'il irradiera de sa gloire (II-V).

La vierge fera donc en sorte de ne pas relâcher le lien de la sagesse en se livrant à la dissipation. Que Jésus veuille bien nous accorder de garder sans déchirure la ceinture de l'amour de Dieu qui soutient l'âme dans ses résolutions de pureté (VI).

Cinquième discours. — Thalluse célèbre dans la virginité le don le plus précieux que Dieu ait pu faire à l'homme. Le grand sacrifice, au livre des *Nombres* 6, 1, est l'offrande de soi-même. Il faut donc s'offrir à Dieu corps et âme et lui consacrer par une conduite raisonnable les divers âges de la vie. Dès la jeunesse courbons-nous sous le joug de la chasteté et de la virginité en résistant aux séductions des sens (I-III).

Le grand vœu de *Num.* 6, 2, c'est la pureté. Il vaut aussi pour l'esprit : non seulement on doit préserver sa chair des relations sexuelles, mais il faut encore offrir sa langue par une fidèle interprétation de l'Écriture de façon qu'elle devienne un instrument de la Sagesse, du Logos qui écrit en traits rapides. Il faut en même temps offrir le sacrifice des yeux, des oreilles, des mains, des pieds et du cœur avec toutes ses pensées. D'après ce passage des *Nombres*, celui qui se consacre au Seigneur doit se garder de toute boisson enivrante. Or, d'après l'Écriture, il y a deux vignes : l'une, Jésus, nous apporte la Justice et l'immortalité, les dons de la grâce et l'amour. L'autre, le Diable, a pour fruits la folie et toutes sortes de crimes. Que la vierge disposée à conserver allumée

la lampe de la justice se préserve donc de tout ce qui enivre et étourdit l'âme, et même de l'amour exagéré de la parure et d'un sot bavardage qui affolent la raison (IV-VI).

L'autel des parfums, *Ex.*, 30, 1-9, entendu au sens spirituel, représente la troupe des chastes. De la même façon la Loi et le tabernacle sont la figure de l'Église comme celle-ci est l'image des réalités célestes. Les Juifs ont eu l'ombre; nous, nous avons l'image, en attendant de contempler la réalité après la résurrection. Les institutions de l'Église étaient, elles aussi, figurées : l'autel d'airain représente le groupe des anciens et le groupe des veuves, l'autel recouvert d'or, dans le Saint des Saints, la troupe des vierges qui offrent de leurs mains très pures au Tout-Puissant l'encens de la prière (VI-VIII).

Sixième discours. — Agathe prend la parole. Les âmes venant au monde, dit-elle, possèdent une beauté indescriptible, apparentée à celle de la Sagesse. Dieu, la Beauté incréée, éternellement jeune, les a créées à l'image de sa propre image, raisonnables et immortelles. Aussi les esprits du mal les guettent pour les provoquer à l'infidélité et les amener à souiller la beauté spirituelle de leur raison. Ce n'est qu'en gardant intacte l'image, imprimée en lui, de la Nature éternelle et spirituelle, que l'homme, splendide statue divine, sera transporté de la terre dans les temples célestes. Le meilleur moyen pour y parvenir est indiqué dans la parabole des vierges : il faut s'avancer au-devant du Christ comme une fiancée, parée de virginité et de justice, en allumant dans sa chair la lumière de la pureté (I-II).

Les dix vierges sont la figure des âmes qui ont cru au Christ. Animées d'une même intention au départ, elles se séparent par la façon d'aller à la rencontre de l'Époux : les unes laissent leurs sens se souiller d'une foule de péchés, les autres, qui les gardent purs et vierges, les présenteront au Christ, au jour de la résurrection, semblables à cinq lampes rayonnant de la clarté brillante de la foi (II-III).

La lampe qui devait brûler devant le voile du sanctuaire avait trait à la chasteté. Elle ne s'éteignit en Israël que lorsque

le peuple eut abandonné la foi et se fut adonné aux désordres. Il appartient aux vierges maintenant, en attendant l'arrivée de l'Époux, d'allumer la lampe, à tour de rôle, en lui fournissant l'huile fine de leurs bonnes œuvres et de leur intelligence. L'attente de l'Époux est, en effet, l'intervalle qui nous sépare de la Parousie du Christ ; le sommeil des vierges, la mort ; le milieu de la nuit, le règne de l'Antéchrist ; le cri à l'arrivée de l'Époux, la voix du ciel et la trompette qui retentiront lorsque les morts, c'est-à-dire les corps, ressusciteront, et que les vivants, c'est-à-dire les âmes, seront enlevés, ornés de raison et de chasteté, à la rencontre du Seigneur (IV).

Telles sont les initiations sacrées des vierges. Pleine d'enthousiasme, Agathe célèbre le sort des Fiancées du Logos, couronnées d'immortalité et associées aux Mystères célestes, selon la vision de saint Jean dans l'Apocalypse (V).

Septième discours. — Procille espère que le vent sacré de la Sagesse divine aux multiples dons lui apportera le souffle de la connaissance.

Pour qu'une louange soit vraie, il faut invoquer le témoignage d'une personne supérieure en dignité. Les Prophètes et les Apôtres ont fondé ce qu'ils enseignaient du Fils de Dieu sur l'autorité du Père. Comme témoin pour la louange adressée à la virginité, nous prendrons le Christ, qui a planté cette fleur et qui est l'amant de sa beauté spirituelle. Dans le *Cantique des Cantiques*, il loue les vierges de se conserver immaculées comme un jardin fermé ; il est ravi par l'œil pénétrant de leur intelligence et par leur parure intérieure faite de sagesse et d'amour (I-II).

Il y a différents ordres parmi les croyants d'après la mesure de leur foi. Au chœur sacré des vierges il est réservé d'entrer, les premières, dans le repos des nouveaux âges. Ayant soutenu en vraies martyres, cette véritable lutte olympique pour la pureté, elles recevront, les premières, leur récompense. Seules parmi les filles de l'Église, elles sont appelées l'Épouse élue du Logos (III).

Cant. des Cant., 6, 7 sqq. doit aussi être interprété dans un sens spirituel. L'Épouse est l'Église ; les 60 reines sont les

âmes royales des justes avant le déluge ; les femmes secondaires, les âmes des Prophètes. Pourquoi 60 reines ? Ce chiffre désigne les justes qui ont vécu de la Création au Déluge, à cause du souvenir encore tout frais pour eux de l'œuvre des 6 jours. Les 80 concubines sont, à cause de la circoncision au huitième jour, les Prophètes, qui ont vécu après Abraham. L'Église des Apôtres est l'Épouse élue entre toutes, c'est elle qu'exaltent les Prophètes car, ce qu'ils avaient désiré voir et entendre, seule, elle a pu le voir et l'entendre (VI-VII).

L'Épouse est aussi la chair immaculée du Seigneur. Sans tache comme la colombe, sans égale dans le monde pour la vertu, elle participe à la royauté du Monogène. Cette chair est encore figurée par la Reine du Ps. 45, 10, ornée de vertu et parée d'or, c'est-à-dire d'immortalité, que le Logos fait asseoir à la droite du Père. Immédiatement après elle s'avancent vers le Tout-Puissant les vierges conduites par les anges (VIII-IX).

Huitième discours. — Thècle apporte à la virginité le tribut de ses éloges enthousiastes. Le mot lui-même, remarque-t-elle, fait songer au divin ($\piαρθενία = παρθενία$). La virginité voue ses initiés à la ressemblance divine et donne des ailes à l'âme. Elle nous permet, en élevant nos regards, de fuir les artifices des Démons, nos adversaires dans le drame de la vie. Beaucoup sont tombés dans la corruption des corps pour avoir laissé pendre les ailes de la chasteté. Aussi Thècle invoque dès le début le secours d'Arété (I).

En perdant ces ailes, on tombe dans l'impureté, et l'on devient incapable de voir la vérité. Au lieu d'engendrer des enfants dans la pudeur et la chasteté, on s'abandonne à la fureur de sauvages désirs. Ceux, au contraire, dont le vol s'élève, aperçoivent au loin les prairies de l'immortalité ; ravis, ils méprisent les biens terrestres, sont prêts au martyre et, par leurs désirs, appartiennent déjà à l'assemblée céleste. Au signal de la résurrection, ils recevront, les premiers, le prix de leur victoire. Conduits dans ces prairies, ils verront dans leur pleine vérité les fruits de la Justice et de la Sagesse

dont ici-bas on n'aperçoit que des ombres. Ils y goûteront l'immortalité et la divinisation.

Astres de pureté dans le monde, les vierges, imitant leur mère de l'Apocalypse (12, 1-6), ne doivent pas craindre les artifices du Serpent (II-IV).

Thècle explique ce passage de l'Apocalypse. La femme revêtue de soleil est notre mère l'Église dont les Prophètes saluent la force illuminatrice. La lune sur laquelle elle repose, symbolise la foi des baptisés. Comme une femme dans les douleurs de l'enfantement, l'Église conçoit constamment les « psychiques » pour en faire des « pneumatiques », les forme à l'image du Christ et en fait les citoyens de l'éternité heureuse. La foi des baptisés s'appelle lune (σελήνη) parce que les régénérés brillent d'un nouvel éclat (σέλας) (V-VI).

L'enfant mâle auquel la femme donne le jour, n'est pas le Christ, car les révélations de l'Apocalypse n'ont trait qu'au présent et à l'avenir. Il désigne le peuple viril des baptisés en qui est imprimé le caractère du Christ. Le Logos est engendré en eux par la Gnose et la Foi parfaites, et l'Église est dans les douleurs jusqu'à ce que chacun des saints naisse lui-même un Christ. C'est de cette naissance du Christ par la foi dans l'âme des baptisés qu'il est question lorsque le Père dit au Fils, au moment du baptême dans le Jourdain : « Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui », c'est-à-dire j'ai voulu te faire connaître au monde (VII-IX).

Le dragon furieux qui balaie de sa queue le tiers des étoiles et guette l'enfant de la femme, n'est autre que le diable. Il voudrait souiller l'esprit des baptisés, mais il est impuissant sur les régénérés dont les regards sont tournés en haut. Le tiers des étoiles désigne les hérétiques qui ont erré dans la croyance trinitaire (X).

L'Église, notre mère, qui enfante le Logos dans le cœur des croyants, échappe au dragon et séjourne 1.260 jours dans le désert, c'est-à-dire dans la demeure d'Arété, vide de mal. Le nombre 1.260 est un symbole du Père et du Fils. Portée par les ailes de la virginité, l'Église a vaincu le Serpent. Imitons-la et combattons l'ennemi que le Christ a déjà rendu

inoffensif à notre égard. Abattons les sept têtes du monstre, les sept vices, et nous remporterons la couronne de la chasteté et la couronne du martyre. Les dix cornes du dragon sont les antithèses du Décalogue. Avec l'aide du Christ, nous pouvons aussi les vaincre car nous sommes libres de toute nécessité et maîtres de nous-mêmes par notre volonté. Le mal le plus grave est de chercher l'origine de nos fautes dans les mouvements des astres et de croire que notre vie obéit à la fatalité du Destin. Aussi Thècle, bien que son discours touche à sa fin, va entreprendre la défense du libre arbitre (XI-XIII).

Elle veut tout d'abord dévoiler le charlatanisme des adversaires. Le monde, de forme sphérique, tournerait, d'après eux, autour de la terre comme centre. Mais les Grecs sont des enfants qui recouvrent la vérité plutôt de mythes et d'imaginations poétiques que de paroles raisonnables. Ils ornent l'univers de figures géométriques et le ciel de figures d'animaux, et décrivent les particularités des astres d'après la vie des hommes anciens. La position réciproque des astres dans leur passage à travers les signes du Zodiaque est supposée déterminer la destinée des hommes. Tout serait réglé par les cercles qui entourent le ciel, qui se coupent et se touchent avec le Zodiaque (XIV).

Si le Destin de naissance (γένεσις) est vraiment utile, pourquoi n'y en avait-il pas avant l'introduction des nouvelles constellations, et cependant les anciens vivaient plus heureux que nous ? Si le soleil, en traversant les signes du Zodiaque, amène le changement des saisons, comment pouvait-on être heureux avant que l'on eût orné le ciel de figures d'animaux et que l'on pût distinguer les saisons ? Les astres seraient des êtres divins, plus heureux que les hommes ; ils sont plus malheureux, s'ils sont cause de leurs crimes (XV).

Si les astres sont apparentés à la nature divine, ils ne peuvent qu'être éloignés de tout mal et par conséquent ne sauraient en être la cause. Ceux qui enlèvent à l'homme le libre arbitre pour le soumettre au Destin (εἰλαρμένη) rendent par là-même Dieu qui dirige les astres responsable du mal parmi les hommes. Mais Dieu hait l'injustice et le mal qui ne peuvent

être mis sur le même pied que la vertu et le bien, comme le supposent les adeptes de la γένεσις. L'existence des lois, des châtimens et des récompenses, etc... prouve également qu'il n'y a pas de Destin. Faire le bien ou le mal dépend donc de nous et non des astres (XV-XVII).

Neuvième discours. — Tysiane commente le passage du *Levit.*, 23, 39, sqq. qui a trait à la Fête des Tabernacles. Les Juifs n'y voient que l'érection de tentes de feuillage. Le sens est plus élevé : au septième millénaire, quand le monde aura pris fin et que Dieu se reposera, nous recevrons nos corps dans l'immortalité et nous célébrerons la vraie Fête des Tabernacles. C'est ce qu'indique le repos de Dieu après les six jours de la création et le commandement de célébrer une fête le septième mois.

Le Lévitique, en effet, n'offre que des comparaisons et des images. La Loi annonce les traits de l'Église, et l'Église, le monde nouveau. Nous, nous possédons la vérité : le Christ ; nous savons donc que types et ombres sont passés et nous nous hâtons vers le véritable, le parfait, le royaume des cieux et la résurrection, où, avec les tabernacles de nos corps retrouvés, redevenus immortels, nous fêterons le jour de la joie.

Notre tabernacle, au début, n'était pas sujet à la destruction ; par la désobéissance, il est tombé. Dieu a dissous le péché en séparant par la mort l'âme du corps. Une fois le péché détruit, je ressuscite immortel pour louer Dieu qui, par la mort, délivre ses enfans de la mort (I-II).

Au premier jour de la résurrection, c'est-à-dire au jour du jugement, je serai interrogé pour savoir si j'ai orné mon tabernacle. Le Lévitique recommande de l'orner de fruits mûrs et de branchages épais. Ce ne sont pas les fruits du citronnier, comme le croient les Juifs, mais ceux de l'arbre de vie du Paradis, figure du Christ. Il faut donc s'exercer dans les enseignemens divins et se purifier par la vertu afin de mieux voir la vérité. Les rameaux de l'agnus-castus doivent couronner le tout. Sans la pureté, personne ne participera aux promesses. Cet arbre est cultivé par les vierges ; ceux qui vivent chastes dans le mariage en détachent les branches inférieures,

mais ceux qui sont incontinents, même dans les rapports entre époux, n'auront pas de part à la fête (III-IV).

Personne, en effet, ne parviendra au repos de la nouvelle création sans être orné de la pureté. Comme Israël séjourna sous les tentes avant d'entrer dans la Terre promise, je fête avec le Christ, au jour de la résurrection, le *millenium* du repos, le vrai sabbat, et puis je pénètre avec lui dans la Terre Promise, le ciel, après avoir changé la forme humaine de mon tabernacle en forme angélique ; enfin les vierges s'élèvent au-dessus du ciel jusqu'à la maison même de Dieu (V).

Dixième discours. — Domnine affirme que rien ne peut élever l'homme en noblesse comme la pureté. Le Christ, en enseignant la pureté, a mis fin à la domination du diable. Tel est le sens de l'apologue des arbres qui se cherchent un roi, au livre des *Juges*, IX, 8-15. Le diable a eu raison des lois successives données aux hommes, figurées par le figuier, la vigne et l'olivier, mais il n'a pu dénaturer la loi donnée aux Apôtres, figurée par le buisson d'épines et qui annonçait la pureté (I-II).

Le buisson d'épines signifie la pureté (ἀγνεία), car il est appelé ἄγνος. Comme Élie fugitif trouva repos et nourriture sous le buisson d'épines, ceux qui fuient les passions trouvent abri sous l'arbre de la pureté, c'est-à-dire auprès du Christ, l'ἀρχιπρωθένης, roi des hommes. Seule la loi de l'Évangile peut nous sauver. Depuis la chute, les hommes sont restés dans l'esclavage. Dieu leur a maintenant envoyé pour reine la pureté, qui a dévoré les plaisirs et a menacé tous les hommes de les anéantir par le feu. Après elle, il n'y aura plus d'autre loi (III).

Domnine continue l'explication allégorique de l'apologue et termine en disant que la pureté prépare l'âme, depuis la jeunesse, à la gloire vivement désirée, lui rend les peines légères et, pour de petits fardeaux, éveille de grandes espérances. Tous doivent la louer, les uns, parce qu'elle en fait les Fiancées du Logos, les autres, parce qu'elle les a délivrés de la malédiction qui les condamnait à devenir poussière (IV-VI).

Onzième discours. — Arète clôt cette série de discours. Elle définit la véritable nature de l'ἀρετή: cette vertu ne comprend pas seulement l'abstention des fautes charnelles, elle suppose aussi que l'on évite les autres sources de péché. En terminant, Arète félicite toutes les vierges, elle décerne à Thècle la couronne la plus magnifique.

Aussitôt les vierges se lèvent et, toutes ensemble, sous l'agnus-castus symbolique, saisies d'un enthousiasme sacré, elles chantent en l'honneur du Christ, l'Époux divin, et de l'Église, son Épouse préférée, un hymne de reconnaissance et d'amour.

Après avoir rendu compte de la réception chez Arète, Grégorion discute avec Euboulion s'il est mieux de rester pur sans éprouver de passions mauvaises, ou bien de conserver sa pureté en triomphant des mauvais désirs. Grégorion préférerait l'âme qui ignore le mal. Mais Euboulion déclare supérieure l'âme qui lutte et qui triomphe malgré la rage de la tempête, semblable au pilote dont les efforts amènent le navire au port.

2. *De autexusio* ¹.

Au chant voluptueux des Sirènes, qui apporte la mort, Méthode préfère l'harmonie des mystères divins chantés par les Prophètes et les Apôtres sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. S'occuper des mystères du salut, surtout devant une assemblée d'élite, est pour lui un véritable bonheur (I).

Après cet exorde un Valentinien raconte comment il a été frappé par le spectacle de l'ordre qui règne dans l'univers. Cette merveille suppose l'existence d'une ordonnance et d'une force divine qui maintient le tout et que l'on appelle à bon droit Dieu. Il a été encore plus vivement frappé par le spectacle des iniquités humaines. Faire de Dieu l'auteur

¹ Texte : BONWETSCH p. 143-206, P. G., 18, 240-266 : fragments grecs dispersés. Le traité a pu être reconstitué par Bonwetsch, grâce à la traduction slavonne. Cf. BONWETSCH, *Einleitung*, XXXI, sqq. Titre grec : περὶ τοῦ αὐτεξουσίου. Cet écrit se trouve en tête de la collection slavonne avec le titre : *De Dieu, de la matière et du libre arbitre*.

de toutes choses, n'est-ce pas faire de lui l'auteur du mal ? Il faut donc admettre qu'il existe éternellement, à côté de lui, un principe, une matière informe, d'où il a tiré tous les êtres. C'est de cette matière primordiale que vient le mal. Tel est le dualisme que soutient le Valentinien, aidé de l'un de ses amis. Un orthodoxe qui représente les idées de Méthode va le réfuter (II-IV).

On ne peut concevoir, dit-il tout d'abord, deux principes incréés qui existent en même temps. Que Dieu soit séparé de la matière, qu'il en soit une partie, ou encore qu'ils soient l'un dans l'autre, est également inacceptable. Par contre, la création *ex nihilo* est possible, puisque les dualistes eux-mêmes supposent que Dieu peut créer les qualités *ex nihilo* (V-VII).

D'ailleurs, si les dualistes supposent la préexistence d'une matière première, c'est pour dégager la responsabilité de Dieu dans l'existence du mal ; or, cette responsabilité reste entière. En effet le mal est un accident et non une substance : il est le résultat de l'activité d'une personne. Comme la matière est par elle-même sans qualités, Dieu est donc l'artisan du mal. De plus, cette responsabilité reste encore entière si, au lieu de supposer la matière dépourvue de qualités, on la suppose préexister douée de qualités. Il faudrait dire que Dieu n'a pas voulu ou n'a pas pu changer en qualités bonnes les qualités mauvaises qui sont restées en elle. Ces conclusions se trouvent confirmées par l'étude de la nature de la matière, d'après les notions de physique propres à l'auteur. La matière n'existe donc pas par elle-même (VIII-XII).

La question du mal, à peine effleurée, est maintenant abordée directement. Il n'y a pas de mal-substance. Que les maux, en effet, soient des espèces ou des parties de ce mal-principe, ils sont manifestement produits, et, de même, le mal dont ils sont les espèces ou les parties. Il faut donc accepter l'explication déjà indiquée : le mal est la mauvaise action de l'homme, qui n'est pas mauvais en raison de sa propre substance, mais par le choix qui décide de ses actes (XIII).

Le mal qui se produit parmi les hommes ne saurait être attribué à Dieu qui est bon. Ce mal n'est pas une substance

mais un accident. Rien n'est mauvais par sa nature mais seulement par la façon de s'en servir : avoir des relations charnelles, prendre le bien d'autrui, faire une œuvre d'art, sont des actes bons ou mauvais suivant les circonstances. C'est la façon d'agir et l'intention qui font l'acte mauvais (XIV-XV).

D'où vient alors dans l'homme cette impulsion au mal ? Dieu, en aucun cas, ne saurait être en cause. L'origine du mal se trouve dans l'exercice du libre arbitre. Le libre arbitre a permis à l'homme, non de choisir un mal préexistant, mais d'être seule cause de son obéissance et de sa désobéissance. Le mal consiste dans la désobéissance, c'est-à-dire dans l'opposition à la volonté de Dieu. D'où vient la désobéissance dans l'homme ? Elle lui a été apprise par le diable, jaloux de ce que l'homme eût été créé à l'image de dieu. Le diable lui-même a connu le mal, non pas comme un élément préexistant, mais comme l'infraction au précepte divin. Dieu cependant, auteur du précepte, est dégagé de toute responsabilité (XVI-XVIII).

Le diable ne serait-il pas lui-même principe de mal préexistant ? Non, répond Méthode, il n'est pas mauvais de sa nature, mais l'est devenu par choix. Jaloux de l'homme, il s'est révolté contre Dieu. Pourquoi donc Dieu l'a-t-il créé, sachant qu'il deviendrait mauvais et qu'il ferait pécher les hommes ? Dieu a prévu sa défection et sa malice, mais il a voulu montrer aux hommes la surabondance de sa bonté. De plus, le mal fait connaître la supériorité du bien, sa suppression entraînerait la suppression du libre arbitre. Une nouvelle question encore : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas anéanti le diable après qu'il eut fait tomber l'homme ? C'était possible à Dieu, dit Méthode, mais ce n'était rien de grand pour lui. Les hommes auraient oublié la transgression primitive et se seraient crus bons par eux-mêmes. Enfin il était dans le plan divin de salut que le diable fût vaincu par un homme (XIX-XXI).

Avant de terminer, Méthode revient à la question de la matière et se demande pourquoi Dieu a commencé à donner l'existence au monde. C'est pour manifester sa science, sa

puissance et sa bonté. Il a créé pour se faire connaître et faire part de sa bonté. Cependant, avant de créer, Dieu n'était pas inactif : il portait en lui son œuvre en puissance (XXII).

3. *De resurrectione* ¹.

Livre I. — Euboulios a été dernièrement à Patara chez le médecin Aglaophon où se trouvaient déjà plusieurs amis : Théophile, Sistélius, Auxence, Mémian, et d'autres, qui s'entretenaient de la résurrection. Est-ce le corps même que nous possédons qui doit ressusciter et participer à l'immortalité de l'âme ? tel est le point sur lequel a porté la discussion qu'il va raconter. Aglaophon et Proclus soutiennent les idées origénistes, Euboulios et Mémian les réfuteront en établissant la doctrine traditionnelle.

Aglaophon prend la parole le premier et combat la résurrection de la chair à l'aide de textes empruntés à l'Écriture. Le corps est cet « habit de peaux » de *Gen.*, 3, 21 duquel Dieu a revêtu Adam et Eve après leur désobéissance : c'est un lien et un tombeau pour l'âme. S'il y a une résurrection du corps et s'il devient immortel, pourquoi Dieu au début a-t-il créé l'homme sans cette « loque » ? Saint Paul, *Rom.*, 7, 9 ; 7, 14, oppose à la vie « hors de la loi », c'est-à-dire à la vie dans le Paradis avant le précepte, la vie de l'homme charnel dominé par le péché, c'est-à-dire l'état de l'homme revêtu du corps. Le psaume 66, 10-12 exprime la souffrance des âmes soumises au joug du corps. Comment, une fois délivrées de ce lien, le reprendraient-elles et seraient-elles éternellement enchaînées à la corruption ? Dans *Mt.*, 22, 30, le Christ ne dit-il pas des saints qu'« ils seront comme des anges », et donc sans corps ? Le ciel et la terre passeront, comme l'ont

¹ BONWETSCH p. 217-424. *P. G.*, 18, 265-329. Le titre primitif devait être 'Αγλαοφῶν ἡ περὶ ἀναστάσεως. Le traité comprend trois livres et n'a été retrouvé complet qu'avec la traduction slavonne, encore les deux derniers livres ont-ils été très fortement abrégés. Fragment grec le plus important I, 20-II, 8 conservé par EPIPHANE, *Haer.* 64, 12. Cf. BONWETSCH, *Einleitung*, XXXIV-XXXVIII.

déclaré le Christ et les Prophètes, comment les corps ne passeraient-ils pas en même temps que les éléments dont ils sont composés (IV-VIII) ?

Aglaophon montre ensuite que le changement continu du corps s'oppose à la possibilité de la résurrection. Notre corps est en état de transformation continue, quel corps ressuscitera parmi ceux que nous aurons eus ? Comment l'un d'eux serait-il puni ou récompensé pour les actes de l'autre ? C'est pourquoi l'Écriture qualifie à bon droit le corps de poids et de malheur pour l'âme (IX-XII).

Proclus lui succède et développe un nouvel argument scientifique : à la mort, les éléments vont se joindre aux éléments des autres corps. Comment les discerner une fois le mélange opéré ? Comment conserveraient-ils leur identité ? A la rigueur, la chair peut ressusciter, composée de la même quantité de matière, mais ce ne sera plus le même corps. L'âme recevrait un corps nouveau qui lui serait étranger. Il faut donc reconnaître que nous recevrons un corps spirituel et non un corps composé de parties, selon I, *Cor.*, 15, 44 (XIII-XVII).

L'impossibilité de retrouver des parties identiques, une fois ces parties dissoutes et dispersées, a frappé Origène qui a cherché un mode de résurrection en accord à la fois avec les exigences légitimes de la raison et avec les traditions de la foi. Proclus cite, tout au long, son *Commentaire* du Ps. I, 10. La résurrection des corps, dit Origène, se heurte à de nombreuses difficultés auxquelles on veut échapper en recourant à la toute-puissance divine ou en disant que ce sera notre dernier corps qui ressuscitera. Comment retrouver ce corps, une fois ses éléments passés dans le corps d'animaux ou d'autres hommes ? Le même corps pourra-t-il appartenir à plusieurs hommes au moment de la résurrection ? Des textes de l'Écriture semblent favoriser une résurrection entendue au sens vulgaire : vision des ossements revenus à la vie, *Ez.*, 37, 1-6 ; paroles du Christ ou de saint Paul, *Mt.*, 10, 28 ; *Rom.*, 8, 11 (XVIII-XXI).

Dans cette question, remarque Origène, il faut à la fois sauvegarder la tradition des anciens et prendre garde de ne

pas tomber dans des conceptions vaines, impossibles et indignes de Dieu. Voici l'explication qu'il propose. On a constaté que le corps des hommes comme celui des plantes et des animaux, se renouvelle constamment. La substance n'en est jamais la même deux jours de suite. C'est la forme, les caractères qui déterminent la manière d'être de Pierre ou de Paul, qui se maintiennent et gardent au corps son identité. Cette forme, qui persiste de l'enfance jusqu'à la vieillesse, voilà ce qui sera redonné à l'âme à la résurrection, après avoir été transformé en mieux et adapté à la vie nouvelle glorieuse (XXII).

Cette explication concorde avec les paroles de Paul : « semé corps *psychique* », notre corps « se lève corps *pneumatique* », I, *Cor.*, 15, 44. Quant aux textes que l'on entend d'une résurrection matérielle, Origène les prend au sens figuré (XXIII-XXIV).

Proclus reprend cette théorie et Méthode répond ensuite : après une vive sortie contre les sophistes, il réfute l'interprétation donnée par Aglaophon des « habits de peaux de bêtes » et démontre que le corps n'est pas un lien et une prison, effet d'une désobéissance première de l'âme, mais l'auxiliaire de l'âme dans le bien ou dans le mal (XXV-XXXIII).

Puis il s'étend sur la création de l'homme, les causes et les conséquences de la chute. L'homme n'est pas de sa nature une âme unie accidentellement à un corps mais un composé harmonieux de deux éléments ; ce composé a été créé immortel (XXXIV-XXXV). Si l'homme est devenu mortel, c'est à cause de la jalousie du diable, cet esprit qui s'était montré infidèle dans l'administration qui lui avait été confiée. L'homme, qui, à l'instigation du diable, avait mal usé de sa liberté et transgressé le précepte, a été entouré par Dieu d'« habits de peaux », c'est-à-dire de mortalité, pour que le mal ne trouvât pas dans son corps un aliment immortel. Le péché, qui subsiste toujours dans ses racines tant que le corps est en vie, est dissous avec lui et radicalement détruit par la mort. Tel un artiste dont l'œuvre aurait été souillée ou déformée par son ennemi, Dieu a voulu détruire par la mort

l'homme, son œuvre dénaturée par le péché, pour le restaurer ensuite à la résurrection (XXXVI-XLVII).

De l'homme, Méthode passe au monde. Il sera, lui aussi, restauré, dit-il, quand l'homme sera libéré de la corruption (XLVII-XLVIII).

Puis il continue la réfutation des arguments scripturaires sur lesquels s'appuyaient les adversaires de la résurrection. *Mt.*, 22, 30 et *Ps.*, 66, 10-12 ne sauraient, dit-il, avoir le sens qu'ils leur attribuent, et les théories d'Origène sur la chute des âmes dans les corps n'ont d'autre fondement qu'une interprétation extravagante de l'Écriture (XLIX-LXII).

Livre II. — Le deuxième livre commence par une explication de *Rom.*, 7, 9 : « Je vivais autrefois sans la loi ». Contre Origène, Méthode soutient qu'il s'agit là non de notre vie sans le corps, mais de notre vie avec le corps dans la personne de nos premiers parents, au Paradis terrestre, avant le précepte. Notre vie était alors exempte des atteintes de la concupiscence. Le diable a pris occasion du précepte pour nous induire à la désobéissance et faire naître en nous la concupiscence. Par notre refus d'obéir à la loi, qui a pour but la vie et l'immortalité, nous sommes tombés sous l'empire du péché et par suite nous nous trouvons en proie aux suggestions des pensées mauvaises. Nous sommes ballottés entre le bien et le mal sous l'influence de trois lois qui nous sollicitent en sens contraire : la loi de l'esprit ou loi du bien, qui nous est innée, la loi du diable, impulsion extérieure vers le mal, et la loi de la concupiscence, imprimée dans la chair (I-VIII).

Mémian, auxiliaire de Méthode, le remplace dans la discussion. Sans guère se préoccuper de leur ordre, il accumule, contre les adversaires, arguments scientifiques, arguments scripturaires ou raisons de convenance. Il nie tout changement substantiel dans les corps, explique les passages de la 1^{re} et 2^e aux *Corinthiens*, mal interprétés par les adversaires, cite comme autres preuves scripturaires en faveur de la résurrection : *Lev.*, 23, 39-40, I *Thess.*, 4, 16, la vision d'Ézéchiel, l'histoire de Jonas ; il donne encore un argument

fondé sur la dignité de l'homme, et enfin, revenant sur le terrain des sciences naturelles, démontre qu'il est bien possible à Dieu de réunir à nouveau les éléments dispersés. Vivement, il s'élève, en terminant, contre les Grecs qui ont ruiné la véritable philosophie (IX-XXX).

Livre III. — Au troisième livre nous n'avons guère plus l'original que sous la forme abrégée et souvent obscure de la traduction slavonne. Cette partie du traité est toute consacrée à discuter l'opinion particulière d'Origène. Méthode s'efforce de montrer qu'elle équivaut à nier complètement la résurrection du corps. Les textes sur lesquels s'appuie Origène sont autant de passages mal interprétés. Loin de disparaître, notre corps, au jour de la résurrection, sera transformé en corps « pneumatique » et rayonnera de gloire divine (I-XXII).

Le traité se termine par un cantique. Méthode remercie Dieu d'avoir envoyé son Fils transformer en immortalité notre mort et nos souffrances, il implore le secours de sa grâce, remède à nos plaies et lumière de notre intelligence (XXIII).

4. *Fragments.*

De creatis.

Deux traités nous sont connus seulement par des fragments grecs : le *De creatis* et l'*Adversus Porphyrum*.

Le *De creatis*¹ est à identifier avec le dialogue qui avait pour titre *Zénon* et dont parle Socrate (*Hist. Eccl.*, VI, 13). Un long extrait nous en a été conservé par Photius (*Phot. Bibl.* cod. 235). Il y est question, au début, d'un certain Zénon, qui soutient les vues d'Origène comme le fait Aglaophon dans le *De resurrectione*. Dans les deux cas, le dialogue aura pris le nom du premier interlocuteur. Méthode combat, dans ces quelques pages qui nous restent, les idées d'Origène sur la création du monde, tout particulièrement l'éternité de la création.

¹ BONWETSCH, p. 492-500, *P. G.*, 18, 331-344.

Adversus Porphyrium.¹

Porphyre, le disciple de Plotin, avait composé un ouvrage en XV livres dans lequel il attaquait violemment les chrétiens. Méthode fut le premier à lui répondre. Au iv^e siècle, Eusèbe de Césarée, Apollinaire de Laodicée, et d'autres encore, devaient aussi le réfuter. Il serait très intéressant pour l'étude du conflit entre l'hellénisme et le christianisme à la fin du III^e siècle de pouvoir lire l'ouvrage du philosophe néo-platonicien et celui de l'évêque d'Olympe. Le premier a disparu entièrement. De l'œuvre de Méthode il ne reste que 5 fragments peu étendus. C'est A. Jahn qui a reconnu en eux les restes d'un ouvrage contre Porphyre. Comme son maître Plotin, Porphyre devait rejeter avec mépris la croyance à l'incarnation de la Divinité. Nous savons aussi qu'il faisait dans sa philosophie une part importante à la démonologie. Précisément, ce sont les points principaux traités par Méthode dans ces fragments : Dieu, dit-il, a pris une arme aussi faible que la chair pour humilier les démons et briser la tyrannie qu'ils exerçaient sur l'homme.

*Fragments sur Job*².

Recueillis dans les *Chânes*, leur attestation n'est pas très sûre. Ils paraissent avoir fait partie d'un commentaire suivi. Dans quelques-uns, il est question de la grâce.

II. ÉCRITS DÉCOUVERTS DANS LA TRADUCTION SLAVONNE³

1. *De Vita*⁴.

Entre le *De autexusio* et le *De resurrectione*, dans la collection slavonne, se trouve le court traité *De la vie et de la*

¹ BONWETSCH p. 503-507. 5 fragments grecs, les 3 premiers *P. G.*, 18, 397-404. BONWETSCH, *Einleitung*, XXXIX.

² BONWETSCH 511-519. *Einleitung*, XXXIX. Sur les *chânes exégétiques grecques* et les *chânes sur Job* en particulier, dans lesquelles se trouvent ces fragments, voir l'article de M. Robert DEVRESSE dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Paris 1928, col. 1140-1145.

³ *Ibid.*, XXXVII.

⁴ *Ibid.*, 209-216. On n'a pas de trace de l'original grec.

conduite raisonnable. C'est une exhortation à nous contenter du sort qui nous est fait ici-bas en attendant de jouir dans la vie future des seuls biens véritables.

Nous sommes des êtres raisonnables et, par conséquent, faits pour dominer les choses et non pour être leurs esclaves. Il faut donc nous élever au-dessus de la richesse et supporter la gêne (I).

Il ne faut pas estimer les choses d'après le plaisir qu'elles nous procurent. La souffrance donne force et santé à l'âme, qui s'amollit au contraire dans le plaisir. Ici-bas, déjà, la souffrance est souvent la condition de la santé et du succès. Elle est sûrement une source de biens dans la vie future, tandis que les passions engendrent la mort éternelle (II-III).

Le changement est la loi de la vie, comme nous pouvons l'observer dans la nature et, autour de nous, parmi les hommes. Obéissons sans regimber. Voyons la volonté de Dieu dans les revers que Dieu nous envoie, soit en punition de nos fautes, soit pour nous faire éviter le péché (IV-V).

Nous n'avons que l'usage des biens périssables qui ne doivent pas nous détourner des biens véritables, car nous sommes faits pour les biens éternels (VI).

Suivons l'exemple de détachement que le Christ nous a donné. Après s'être dépouillé de sa divinité, il est venu se faire pauvre parmi les pauvres en revêtant l'humanité. Sachons, comme lui, mépriser les biens périssables et nous recevrons de lui des biens éternels. Si nous voulons accomplir la loi de salut, pratiquons les œuvres de la charité auprès des pauvres, des prisonniers, des malades ; nous serons ainsi admis au nombre des élus et nous jouirons en paix des richesses divines (VII-VIII).

2. *De cibis* ¹.

Le *De resurrectione* est suivi dans la traduction slavonne de trois traités. Le premier : *De la distinction des aliments*

¹ BONWETSCH p. 425-447. Pas de texte grec conservé.

et de la génisse dont il est parlé au Lévitique (Num. 19) et avec les cendres de laquelle on aspergeait les pécheurs, est adressé à deux femmes, Phrénope et Kilonia.

Méthode rappelle, au début, les attaques que le traité *Sur la virginité* et le *De resurrectione* ont soulevées contre lui. Il s'élève de là aux tribulations des justes en général. Ceux qui aiment la vérité, dit-il, sont calomniés, car les mauvais esprits s'efforcent de détourner les hommes de la connaissance de Dieu et de l'intelligence de l'Écriture (I).

Mais ces souffrances sont utiles comme expiation de nos fautes et comme épreuve. La souffrance est source de mérite. Les tribulations sont le chemin pour arriver à la vie éternelle, à côté de laquelle celle-ci est peu de chose (II-IV).

Restons par conséquent calmes au milieu des assauts des pensées mauvaises. La tribulation fera croître notre âme, comme celle de Job, en justice et en vertu (V).

A ces considérations sur le rôle de la souffrance, succède une explication allégorique des prescriptions de l'Ancienne Loi sur les aliments, Num. 19, 14-21 (VI).

L'Ancienne Loi, ombre des biens futurs, avait pour but d'éprouver les âmes dans les petites choses pour les amener à de plus hautes et les préparer ainsi à l'Évangile. Désormais les purifications matérielles n'ont plus de vigueur. Il faut comprendre le sens spirituel qu'elles renferment (VII-X).

Quelle est la signification de cette génisse ? Quelle est, dans le détail, la signification de ces purifications ? On ne peut accepter le sens littéral. Ces prescriptions de l'Ancienne Loi doivent se comprendre dans un sens symbolique. Maintenant, c'est par le corps du Christ que nos âmes sont purifiées, beaucoup plus que ne l'étaient les corps par le sang de la génisse et les autres purifications rituelles (XI-XV).

3. *De lepra* ¹.

Eubulius est appelé chez son ami Sistelius pour lui expliquer un passage du *Lévitique* (*Lev.*, 13, 1-4), qui contient les diverses prescriptions de l'Ancienne Loi au sujet de la lèpre. Après avoir invoqué l'assistance du divin jardinier qui fait germer et croître, dans les cœurs, la semence de la foi et de la bonne doctrine, il va expliquer le sens spirituel de ce passage, le sens qui, seul, permet d'arriver à la grande lumière de l'Écriture (I-IV).

Les différentes sortes de lèpre signifient autant de sortes de péchés. Comme on extirpe la lèpre, de même faut-il arracher en nous toute mauvaise passion, source de péché (V).

Comment faut-il procéder ? Il faut tout d'abord s'adresser au Christ par la prière. Si le mal continue encore, on ira trouver ceux qui ont mission de corriger, on montrera la lèpre à l'évêque, comme on la montrait dans l'Ancien Testament au grand-prêtre. Après quelques jours d'observation, l'évêque, en bon médecin, jugera si le mal est en voie d'amélioration ou bien s'il est incurable et s'il faut exclure le pécheur de la communauté (VI-VII).

Quant à ceux qui ne découvrent pas leurs péchés secrets, ils peuvent bien se faire illusion et se croire de l'Église, ils se trouvent en vérité en dehors d'elle (VIII).

La contamination des vêtements par la lèpre, continue Méthode, indique la façon dont le péché entre dans l'âme. Selon la partie atteinte : esprit, âme ou corps, il est diverses sortes de péchés (IX-XIII).

Au moment où Méthode se disposait à le quitter, Sistélius le prie d'écouter l'interprétation que donnait de ce passage une femme de Lycie, versée dans la connaissance de l'Écri-

¹ BONWETSCH, p. 451-474, XXXVII. Titre : « *Sistelius, de la lèpre.* » Sistelius, nommé dans le *De resurrectione*, est ici le principal interlocuteur. Méthode se désigne sous le nom d'Eubulius. Des fragments du texte grec ont été retrouvés par Bonwetsch, ils montrent que la traduction slavonne est un fort abrégé de l'original.

ture. Elle entendait aussi la lèpre du péché, soit intérieur, soit extérieur. Quant au vêtement impur, c'est, disait-elle, l'humanité que le Christ a illuminée en la dépouillant du vieil homme (XIII-XVII).

Elle déplorait vivement les vices des chrétiens de son temps, leur manque de charité, et reprochait surtout aux chefs de la communauté de ne pas donner l'exemple de la charité et du détachement (XVII-XVIII).

4. *De sanguisuga* ¹.

Le recueil slavon se termine par un traité intitulé : *Sur la sangsue qui est dans les Proverbes, et sur le Psaume : Les cieux annoncent la gloire de Dieu*. Ce traité est adressé à un certain Eustachius qui avait demandé des éclaircissements sur un passage des *Proverbes* (30, 15 sq., c'est-à-dire 24, 50 sq.) et du *Ps.*, 18, 2 (d'après les Septante).

Méthode en donne une exégèse allégorique hardie. La sangsue de *Prov.* 30, 15, c'est la Puissance ennemie qui n'est jamais rassasiée de mal et qui habite les eaux de l'erreur avec le Serpent dont parle le Psalmiste (*Ps.* 104, 25). Foulée aux pieds, elle est impuissante ; gorgée de sang, une fois introduite dans l'homme intérieur, elle tache la foi, excite dans l'âme des passions désordonnées et la fait souvent pécher. Fuyons-la, car elle a une faim insatiable de mal, de mort et de volupté (I-VII).

« Les cieux annoncent la gloire de Dieu, et le firmament est l'œuvre de ses mains ». *Ps.* 18, 2-5. La venue du Christ, sagesse et magnificence divine, a été annoncée par « les cieux », c'est-à-dire par les anges, puissances supérieures ; et l'Église, « colonne et firmament de la vérité », I, *Tim.*, 2, 15, annonce la vie du Christ et ses actions dans l'humanité (VII).

On peut aussi entendre ce verset autrement. Les cieux élevés et purs sont l'intelligence qui confesse la venue du Fils de Dieu non seulement dans la Vierge mais dans l'Église et

¹ BONWETSCH, p. 477-479. Pas de restes connus de l'original grec.

dans chacun de nous ; et le firmament est la chair pure de toutes passions, greffée sur l'arbre de vie du Christ, devenue le firmament, c'est-à-dire l'habitation de Dieu (VIII).

Au verset suivant : « Le jour proclame ce message au jour, et la nuit en donne connaissance à la nuit » ; les Saints sont « le jour », et l'Église, le jour spirituel. « La nuit » figure les Prophètes qui ont annoncé la venue du Christ en figures et en ombres. La lumière de l'Esprit Saint a été répandue sur toute la terre au grand jour de la résurrection par la prédication des Apôtres (IX).

Méthode annonce un nouvel écrit : *Du corps*, où il donnera le sens d'autres textes, et il termine en priant le Seigneur de purifier son cœur afin qu'il devienne l'habitation du Saint-Esprit.

§ 4. AUTHENTICITÉ DES ÉCRITS DE LA VERSION SLAVONNE

L'authenticité des écrits conservés en grec, attestée par le témoignage de la tradition, ne soulève pas de discussion. Il n'en est pas de même pour les écrits découverts dans la traduction slavonne. Leur composition par Méthode ne présente pas la même certitude. En l'absence d'autres preuves, nous sommes réduits, pour en juger, au seul examen du contenu de ces traités.

1. Le *De vita*, tout particulièrement, éveille des doutes : il ne porte aucune marque évidente qui puisse le faire attribuer à Méthode, et, plus que dans aucun des écrits de l'évêque d'Olympe, l'influence stoïcienne s'y fait remarquer. Bonwetsch n'a pas jugé ces motifs suffisamment déterminants¹. Examinons la question de plus près afin d'arriver à une précision plus grande.

Le thème développé par l'auteur est le thème stoïcien de l'utilité de la souffrance. La même idée se retrouve dans la première partie du *De cibis* (I-VI) qui, nous allons le voir plus loin, est sûrement de Méthode. De plus, l'idéal de per-

¹ *Methodius. Einleitung*, p. XXXVII.

fection exprimé à la fin du *De vita* (VIII, 3-4) : être prêt à renoncer au mariage et accomplir les œuvres de miséricorde, correspond fort bien à celui que Méthode se fait de la virginité dans le *Banquet* (XI, 281). Tels sont les principaux points de ressemblance entre le *De vita* et les œuvres de l'évêque d'Olympe. En dehors de ces rapports, il n'y a que de rares analogies de détail ¹ auxquelles on ne saurait attribuer de portée.

Les différences apparaissent bien plus frappantes. Le thème de l'avantage de la souffrance est développé dans le *De vita* d'une façon tout autre que dans le commencement du *De cibis*. Jusqu'à la septième partie, ce sont à peu près uniquement des considérations rationnelles et des lieux communs de la morale stoïcienne : être content de son sort à travers les vicissitudes de la vie car un être raisonnable n'est pas l'esclave des biens matériels (I) ; comme les animaux obéissent à l'homme, celui-ci doit obéir à Dieu (II) ; la souffrance aguerrit le corps et fortifie l'âme ; elle prépare le chrétien à jouir des biens futurs (III) ; on ne doit pas s'affliger des vicissitudes du sort car le changement est la loi de la nature et la loi de la vie (IV-V) ; on n'a que l'usage des biens temporels, ceux-ci ne sont que des biens supposés, une image seulement des biens véritables (VI). L'argumentation philosophique ne s'appuie qu'à la fin sur un fondement scripturaire : l'exemple de Jésus-Christ et du Précurseur. Cette manière de procéder est singulière chez Méthode. En dehors des questions de philosophie théorique, comme celle du libre arbitre, dans les questions de morale pratique et de perfection chrétienne, Méthode ne procède jamais à l'aide de pures considérations rationnelles empruntées aux thèmes courants du stoïcisme. Dans le *Banquet*, à tout instant, il fait appel aux exemples de l'Ancien et du Nouveau Testament et entremêle constamment aux arguments de raison des exhortations tirées de l'Écriture. La comparaison entre le *De vita* et le début

¹ Par ex. : *De Vita*, p. 210,27 et *De Autex.* p. 189,1 ; *De Vita*, p. 215,30 et *De Cibis*, p. 430,29, je cite, pour plus de précision, la page et la ligne de l'édition BONWETSCH.

du *De cibis* (I-V) est frappante à cet égard. Dans le *De cibis* il est question des calomnies que le traité de la virginité a values à son auteur. Il les supporte à l'exemple des Prophètes qui ont été, eux aussi, en butte à l'opposition des démons mauvais (I). Aidés par Jésus-Christ nous acceptons les souffrances, comme une expiation et une épreuve et nous devons nous en réjouir. Le Psalmiste et saint Paul nous montrent le sens de la souffrance (II). La souffrance est source de mérite. Aux comparaisons empruntées à l'agriculture, à la navigation et aux courses, l'auteur joint les exemples des Justes de l'Ancienne et de la Nouvelle Loi, Prophètes et Apôtres, auxquels on ne pourrait supprimer les tribulations sans en même temps leur ôter la vertu (III). La tribulation est la voie qui conduit à la cité céleste et, selon les paroles de l'apôtre Jacques, elle prépare « la couronne de la vie ». Gagner l'univers, en effet, n'est rien, dit le Christ, si l'on perd son âme (IV). Par conséquent ne nous laissons pas troubler par les pensées mauvaises, la tribulation fera croître notre vertu si nous savons l'accepter avec patience comme Job et suivre à ce sujet les conseils de Paul à Timothée (V). En plus de ce recours constant à l'Écriture, caractéristique de la manière de Méthode, on retrouve, nous le verrons, dans le *De cibis*, à la différence du *De vita*, certaines idées du *Banquet* et du *De resurrectione*.

Comment expliquer dès lors le caractère si particulier du *De vita* ? Si Méthode en est l'auteur, il ne semble pas qu'il puisse l'avoir composé après le *Banquet* et le *De resurrectione*. L'allure si fortement stoïcienne de l'écrit ne s'expliquerait pas. L'évêque d'Olympe était trop nourri de la méditation de l'Écriture, et en recommandait trop l'étude pour ne l'utiliser ainsi que d'une façon lointaine. Faut-il alors y voir une de ses premières œuvres de jeunesse antérieure au *Banquet* ? On ne saurait guère dans ce cas expliquer la différence de ton et d'argumentation entre le *De vita* et le *Banquet*. L'auteur du traité sur la virginité n'a pas dû acquérir tard la connaissance de l'Écriture. De plus, l'enthousiasme mystique qui éclate au cours des exhortations aux vierges dénote une âme ardente, toute vibrante de sentiment

religieux et que l'on ne comprend pas satisfaite, à un moment quelconque de son existence et encore moins pendant sa jeunesse, par les froides considérations de la morale stoïcienne. Bien que le *De vita* se trouve dans la version slavonne entre le *De autexusio* et le *De resurrectione*, il semble donc ne pas appartenir au même auteur, sans que cependant on puisse en fournir la preuve décisive.

2. Si l'authenticité du *De vita* est fort douteuse, celle du *De cibis*, par contre, est certaine, quoique cet écrit ne soit pas mentionné par la tradition parmi ceux de Méthode. Tout au début, il y est clairement fait allusion aux deux principales œuvres de Méthode. L'auteur parle des tribulations qu'il a éprouvées après avoir terminé le traité de la virginité. Ces difficultés, dit-il, ne lui ont pas permis de finir le traité de la résurrection. Ces renseignements sont confirmés par de nombreuses concordances d'idées ou d'expressions avec le *Banquet* ou le *De resurrectione*, par exemple : *De cib.*, I, 5, p. 428, 10-13¹ ; V, 2, p. 431, 20, sqq. et *De res.*, I, 41, p. 287, 7, sqq. ; *Bqt*, p. 140, 2, sqq., au sujet des pensées contraires à la raison et du péché, maladie de l'âme ; *De cib.*, VII, 6-7, p. 436, 20-30, XI, 2, p. 441, 5-16, et *Bqt*, V, 7 ; IX, 2, au sujet de la loi, ombre de l'Évangile qui est une image des biens célestes.

3. Le *De lepra* est le seul parmi les traités de la traduction slavonne dont nous ayons quelques fragments de l'original grec. Méthode est désigné par le traducteur slave comme l'évêque de Philippes, et de même par le manuscrit grec (Μεθοδίου ἐπισκόπου φιλιππ). L'auteur cependant est bien Méthode d'Olympe. Comme dans le *De resurrectione*, il se désigne du nom d'Euboulius. Son interlocuteur est appelé Sistelius, qui est aussi nommé dans le *De resurrectione* (I, 1, 2 ; I, 1, 4. 2, 1). Méthode s'inspirait fréquemment des dialogues de Platon. Ici l'introduction se rattache au *Protagoras* et au *Phèdre*. Au chapitre 13, la doctoresse de Lycie est évidemment une imitation de la Diotime avec laquelle

¹ Les pages et chiffres suivants renvoient aux pages et lignes de l'édition BONWETSCH.

converse Socrate. On remarque encore, comme pour le *De cibis*, de nombreuses correspondances d'idées ou d'expressions avec les autres traités de Méthode, surtout avec le *Banquet* et le *De resurrectione* : la doctrine de l'Écriture, clarté de l'âme et remède, *De lepra*, I, 2-3, p. 451; 9, sqq., et *Bqt*, I, 1, p. 8, 10-20. Comprendre l'Écriture dans un « sens spirituel » et non littéralement comme les Juifs : *De lepra*, IV, 1, p. 454, 1, sq. ; XIV, 5, p. 469, 7, sqq. ; XV, 1, p. 469, 21-25 ; cf. *Bqt*, III, 1, p. 27, 4 ; IX, 1, p. 113, 23 ; *De res.*, 21, 1, p. 374, 16 ; *Bqt*, V, 7, p. 61, 22, sqq. Les mauvais désirs et les mauvaises pensées, source du péché : *De lep.*, VI, 1-2 ; cf. *De res.*, II, 3-5 ; *De lep.*, VI, 2 et *De cib.*, 14, 5. Les représentations des sens, origine du péché : *De lep.*, IX, 4, p. 463, 13 et *Bqt*, XI, p. 138, 10-20. Combattre la passion dans sa racine, la pensée : *De lep.*, VI, 5, sq. ; cf. *Bqt*, XI, p. 138, 11, sqq. et *De res.*, II, 3, 3, p. 334, 8, sqq. Traitement du péché analogue dans *De lep.*, VII, 5 et le *De res.*, I, 41, p. 286, 14. Expressions semblables : *De lep.*, III, 2, « le chant de l'Évangile », cf. *Bqt*, IV, 4 et *De Autex.*, I, où il est question du chant des mystères divins par les Prophètes et les Apôtres ; *De lep.* V, 2 et *Bqt*, II, 32, le sang écume dans l'acte de la génération ; *De lep.*, p. 464, 13 : ἐπιμορφάζεται τὴν πίστιν et *Bqt*, p. 9, 15, sq., ἐπιμορφωζομένη σιγίχην ; *De lep.*, p. 465, 3, das ewige Brautgemach, cf. *Bqt*, p. 96, 20 ; *De lep.*, 471, 20, humanité illuminée par le Christ ; cf. *Bqt*, III, 8, p. 35, 7 ; *Bqt.*, VII, 8.

4. Le *De sanguisuga* porte aussi le cachet de Méthode ; il a des traits notamment qui rappellent le *Banquet*. *De sang*, I, 1 et IX, 4-5 présentent la même opposition à l'exégèse juive que le *Banquet* et le *De cibis*. Dans l'introduction, *De sang*, I, 1, l'étude de l'Écriture est comparée au vol de l'abeille en quête de miel, de même dans le *Banquet*, IX, 1, p. 113, 23, sqq. les Juifs le sont à des bourdons ; les multiples chants des Évangiles et des Prophètes correspondent aux expressions analogues du début du *De autexusio*. L'apologue des arbres qui se choisissent un roi, *Jud.*, 9, 7, dont il est question *De sang*, II, 3, est interprété dans le même sens que dans *Bqt*,

10, 2, p. 122, 20, sqq. Pharaon, figure du Diable : *De sang*, 4, 3, comme dans *Bqt*, 4, 2, p. 47, 19 sq.; αἰσθησις et νοῦς : *De sang*, p. 486, 11, et *Bqt*, p. 54, 12. Naissance du Christ dans l'Église et dans l'esprit de chaque croyant : *De sang*, 8, 3-4 et *Bqt*, 3, 8 et 8, 8. Enfin, on peut remarquer aussi quelques tournures semblables par ex. : *De sang*, p. 478, 21, et *Bqt*, p. 121, 16, *De sang*, p. 478, 25, et *Bqt*, p. 11, 1 ; 122, 16, sqq.

De l'examen des écrits dont l'attribution à Méthode n'est fondée que sur la traduction slavonne, il résulte donc que l'authenticité du *De cibis* ne fait pas de doute, celle du *De lepra* et du *De sanguisuga*, étroitement apparentés entre eux en même temps qu'avec le *Banquet*, ne semble pas devoir être contestée. Les différences, par contre, que présente avec ces traités et avec les autres de Méthode, le *De vita*, en rendent fort incertaine l'attribution au même auteur.

CHAPITRE II

LA FORME LITTÉRAIRE

Saint Jérôme, qui a pu lire les œuvres de Méthode dans leur intégrité, admirait son talent littéraire. C'était, dit-il, un écrivain élégant et plein de goût, « nitidi compositique sermonis » (*De vir. illust.*, c. 83), très éloquent, « disertissimus vir » (*Com. in Dan.* c. 13, 13). Parmi les modernes, au contraire, certains lui ont dénié toute originalité. Ils l'accusent de n'avoir donné, dans le *Banquet*, son œuvre principale, qu'une lourde et pâle réplique de l'œuvre si fine du philosophe attique. Ces jugements sont exagérés. Sans doute Méthode ne peut être cité comme un modèle de bon goût. C'est toutefois un lettré qui avait acquis, par le contact assidu avec les œuvres de Platon, un sens véritable de la beauté de la forme.

§ 1. L'IMITATION DE PLATON.

La forme du dialogue. — La plupart des écrits de l'évêque d'Olympe : *Banquet*, *De Autexusio*, *De resurrectione*, *De lepra*, appartiennent au genre littéraire du dialogue, déjà en usage parmi les écrivains chrétiens. Saint Grégoire le Thaumaturge, peu de temps auparavant, s'en était servi, et saint Justin l'avait employé dans la controverse avec les Juifs ¹.

¹ A vrai dire, le dialogue attribué à saint Grégoire le Thaumaturge et qui a pour titre : « *A Théopompe, sur la passibilité et l'impassibilité de Dieu*, est d'une authenticité douteuse. Cf. l'excellent ouvrage de M. A. PUECH, *Histoire de la Littérature grecque chrétienne* II, p. 106. Je signale dans cet ouvrage le chapitre consacré à Méthode d'Olympe, p. 511-536. Sur le dialogue dans la littérature ancienne cf. R. HIRZEL, *Der Dialog*, Leipzig, 1895. Pour la littérature chrétienne en particulier, voir Hermann JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1911, p. 215-250, et aussi Otto STUHLIN, *Die altchristliche Literatur*, pp. 1283, 1359, 1423. Le Dialogue avec le juif Tryphon, de Justin, est le plus ancien qui nous reste de la littérature chrétienne. L'auteur montre qu'il connaît

Méthode adopta de préférence ce genre qui avait déjà du succès dans l'apologétique chrétienne parce qu'il se prêtait bien à la polémique. Il lui plut surtout, sans doute, parce qu'il en trouvait les modèles dans les œuvres de Platon, dont il était grand lecteur et fervent admirateur.

L'imitation de Platon : caractères généraux. — Plus que tout autre Père de l'Église, l'évêque d'Olympe montre, en effet, une connaissance familière des écrits du grand philosophe. Presque à chaque page, il en reproduit à dessein ou inconsciemment les expressions et les tournures, les images et les pensées. Les réminiscences fourmillent à tel point qu'un patient érudit a pu écrire un ouvrage où il a mis en regard du texte de Méthode les multiples passages de Platon qui l'avaient inspiré. Bien plus, il prétend que le texte de Méthode lui a servi pour corriger, dans celui de Platon, des leçons douteuses ¹.

Ce ne sont pas seulement des réminiscences générales qui trahissent chez l'évêque d'Olympe des rapports assidus avec le grand penseur grec. En de nombreux cas, il a aussi cherché à imiter des passages de dialogues platoniciens qu'il avait certainement sous les yeux au moment où il écrivait. Il a utilisé à peu près toutes les œuvres de Platon. Dans le *Banquet*, il s'est servi particulièrement du *Symposion* et du *Phèdre* ; dans le *De resurrectione*, du *Gorgias* et du *Phédon*. Il a fait, de plus, grand usage de la *Politique*, des *Lois*, du *Timée* et du *Protagoras*, et d'autres, comme de l'*Epinomis* et de l'*Axiochos*, faussement attribués au chef de l'Académie. Quelques passages dénotent encore la lecture

Platon : au début et à la fin, il imite le *Phèdre*. Avant lui, le premier écrivain chrétien que nous sachions avoir employé le dialogue est Ariston de Pella (Dialogue entre le juif Papiskos et le juif converti Jason). Ce genre eut beaucoup de succès dans l'apologétique. Le compte rendu des disputes d'Origène avec les juifs et les hérétiques fut rédigé, mais il est perdu. Nous possédons le dialogue *De recta in Deum fide*, faussement attribué à Origène ; il est de la même époque que Méthode, qu'il utilise largement. Quelque temps après, Grégoire de Nysse, traite encore sous la forme du dialogue la question de la résurrection, en s'inspirant d'un modèle classique, le *Phédon*.

¹ A. JAHN. *Sancti Methodii opera et S. Methodius platonizans*. Sur l'imitation de Platon cf. *S. Methodius platonizans*, préface.

et l'imitation de Xénophon et des philosophes stoiciens.

Cette imitation, dans l'œuvre que Méthode a pu composer avec soin et qui nous est parvenue dans son intégrité, est rarement servile ; souvent, c'est une imitation littéraire originale. En styliste habile, l'évêque d'Olympe, la plupart du temps, sait transposer, harmoniser en un tout homogène, s'approprier vraiment les traits qu'il emprunte à son modèle. Dans le *De resurrectione*, par contre, troublé par l'opposition que lui avait attirée son premier ouvrage ¹, Méthode n'a pu faire ce travail avec autant de soin, et nous le surprendrons parfois à décalquer des passages littéralement.

L'imitation dans l'introduction du Banquet. — Le minutieux travail de Jahn va nous permettre de nous rendre compte de cette imitation. Elle est très frappante dans l'introduction du *Banquet*. Euboulion rencontre la servante Grégorion comme, dans le *Symposion* ² de Platon, un ami rencontre Apollodore. Grégorion a appris de Théopâtre, l'une des invitées au festin, les discours des vierges ; Apollodore, le narrateur du Banquet socratique, dit tenir ce qu'il raconte d'Aristodème, l'un des convives. La première phrase de Méthode est un pastiche à peu près littéral du *Symposion*. Quelques termes seulement ont été modifiés :

P.³ 1. Εὐκαιρότατα ἐπέστης, ὦ Γρηγόριον · καὶ γὰρ ἔναγχός σε ἐζήτουν, βουλόμενος μαθεῖν τὴν Μαρκέλλης συνουσίαν καὶ Θεοπάτρας καὶ τῶν λοιπῶν παρθένων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν τῆς ἀγγελίας λόγων, τίνες ἦσαν.

PLAT. *Symp.*, 127 A. καὶ γὰρ ἐπιστάς περιέμεινα. καὶ ὅς, Ἀπολλόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν, βουλόμενος διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος (B) ξυνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ Ἀλκιδιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων, τίνες ἦσαν.

¹ Satan, dit-il, dans le *De cibis*, I, lui a occasionné beaucoup de douleurs à cause du traité sur la virginité. Les difficultés qu'il lui a suscitées ne lui ont pas permis de terminer le traité de la résurrection.

² Par souci de clarté et pour éviter des répétitions, je désignerai par le terme grec l'œuvre de Platon et par le terme français son imitation par Méthode.

³ Je citerai le plus souvent Méthode en indiquant les pages de l'édition d'Allatius. On pourra se référer facilement au *Methodius platonizans* de JAHN, où l'on trouvera les passages parallèles de Platon. Cette pagination est aussi reproduite par Bonwetsch dans son édition critique.

Entre Euboulion et Grégorion, s'engage alors le dialogue, véritable tissu de réminiscences platoniciennes, de tournures et d'expressions empruntées aux endroits les plus divers du *Protagoras*, du *Politique*, à Xénophon même, et qui viennent se fondre sans aucune dispartite, dans le discours de Méthode. L'imitation de Platon maintenant, bien que très réelle, se dissimule davantage. En voici un exemple : Grégorion demande à Euboulion si elle veut savoir tout ce qui a été dit, ou bien si elle ne doit raconter, parmi ce dont elle se souvient, que ce qui est digne d'être retenu. Apollodore disait qu'Arístodème ne se rappelait pas tout ce qui avait été dit, et que lui-même ne rapporterait pas tout ce qu'il lui avait dit, mais seulement ce qui valait la peine d'être retenu. Méthode a complètement transformé la phrase et il a mis une interrogation.

P. 3. Γρηγόρ. Οὐκοῦν βούλεσθε, ἐπειδὴ δι' αὐτὸ ἐνταῦθα παραγενόμενῃ, ἀπάντων ἐξ ἀρχῆς ἐπακοῦσαι τῶν εἰρημένων; ἢ τὰ μὲν παραλείψω, τῶν δὲ ἐπιμνησθῶ, ἃ καὶ ἀξιომνημόνευτα ἡγοῦμαι τυγχάνειν;

Symp., 178 A. πάντων μὲν οὖν, ἃ ἕκαστος εἶπεν, οὔτε πάνυ ὁ Ἀριστόδημος ἐμέμνητο οὔτ' αὖ ἐγὼ ἃ ἐκεῖνος ἔλεγε πάντα ἃ δὲ μάλιστα καὶ ὧν ἔδοξέ μοι ἀξιომνημόνευτα [εἶναι], τούτων ὑμῖν ἐρῶ ἑκάστου τὸν λόγον.

Dans le *Symposion*, Aristodème, arrivant chez Agathon, trouve la porte ouverte et les autres invités à table ; de même, chez Méthode, Théopâtre et ses compagnes trouvent, elles aussi, la porte ouverte et Thècle, Agathe et Marcelle, déjà assises au festin. Divers autres traits de la description se retrouvent, épars, dans Platon. L'agnus-castus ¹ élané, à l'ample et ombreux feuillage, sous lequel vont se reposer les vierges, est nommé dans le *Phèdre* (230 b) : Socrate est conduit par son ami à l'ombre d'un platane et d'un agnus-castus. Le lieu est embaumé, une eau limpide et fraîche coule auprès du platane, l'air y est légèrement agité d'une brise douce et agréable : autant de traits dont Méthode s'est souvenu en décrivant le jardin d'Arète.

¹ L'agnus-castus est le symbole de la pureté (ἀγνεία).

L'imitation dans le dialogue. — Erixymaque avait proposé à chacun des convives de louer l'amour à tour de rôle dans un discours. Arète incite chacune des vierges à célébrer les louanges de la virginité. Les discours se succèdent, belles pièces de rhétorique en eux-mêmes, mais bien inférieurs au modèle, dont ils sont loin de posséder la vie et le naturel. Le dialogue, très développé chez Platon, a été simplifié et réduit à quelques brèves phrases qui relient les discours entre eux. Ces rapides introductions ou conclusions dialoguées rappellent, presque toutes, des formules habituelles de Platon. Voici, par exemple, le début du premier discours :

P. 10. Τὴν μὲν οὖν Μαρκέλλαν ἐντεῦθεν, ὡς οἶμαι, ἀρξάμενην εὐθέως ἔλεγεν εἰπεῖν ὅτι μεγάλη τίς ἐστιν... καὶ θαυμαστὴ... ἡ παρθενία.

Symp., 178 A. πρῶτον μὲν γάρ, ὥσπερ λέγω, ἔφη Φαῖδρον ἀρξάμενον ἐνθένδε ποθὲν λέγειν ὅτι μέγας θεὸς εἴη ὁ Ἐρως καὶ θαυμαστός.

et la clausule :

P. 28. Οὗτος, ὦ Ἀρετή, ὁ παρ' ἐμοῦ σοι περὶ παρθενίας, ἔφη, λόγος· εἰ δέ τι παρέλιπον, ἀναπληροῦτω διαδεξαμένη με Θεοφίλα.

Symp., 197 E. Οὗτος, ἔφη, ὁ παρ' ἐμοῦ λόγος, ὦ Φαῖδρε, τῷ θεῷ ἀνακείσθω. 189 E, ἀλλ' εἴ τι ἐξέλιπον, σὺν ἔργον, ὦ Ἀριστόφανες, ἀναπληρῶσαι.

Il en est de même dans la plupart des discours ¹. Ce sont les formes de langage des dialogues platoniciens, du *Symposion* et du *Phèdre* surtout. Elles ne sont jamais cependant reproduites littéralement. Méthode s'industrie à les transformer toujours quelque peu par le déplacement des termes, l'emploi de synonymes ou le changement de sens d'une expression.

Le dialogue final est remarquable par la multiplicité des réminiscences ; Jahn a pu mettre en regard du texte de Méthode des passages ou des expressions d'au moins douze dialogues différents de Platon. La très courte clausule qui

¹ Cf. JAHN, début du 2^e discours : p. 28 et 29 et *Symp.* 185 E ; la fin : pp. 50, 51 et *Symp.*, 185 C, 198 A. Fin du 4^e : pp. 107, 108 et *Symp.* 212 B. 197 E. 194 D. Début du 5^e : p. 108 cf. *Phèdre* 95 E. Fin du 5^e : pp. 131, 132, cf. *Symp.* 185 C, comme à la fin du 1^{er} discours. Début du 6^e, légère réminiscence de *Symp.* 199 A et 210 A. Début du 9^e : pp. 232, 233 réminiscence de *Prot.* 328 D. et *Symp.* 178 B. Cf. JAHN, note 126 : les clausules des discours rappellent *Symp.* 197 E.

termine le *Banquet* est vraiment curieuse à cet égard. Chacune des expressions rappelle une ou plusieurs formules platoniciennes analogues ¹.

L'imitation dans le courant des discours. — Dans les discours du *Banquet*, dans les longues argumentations du *De resurrectione* et du *De autexusio*, cette imitation est aussi très nettement sensible. Les formules familières à Platon reviennent souvent. Ainsi Méthode aime se servir, pour introduire une comparaison, des mots *ιδέ, ὅρα, νόησον*, et autres termes semblables, fréquemment employés par son modèle; de même, entre beaucoup d'autres, des locutions *ἀμέλει* ² assurément, *φέρει* ³ voyons donc, que l'on rencontre maintes fois dans les dialogues platoniciens.

Métaphores et comparaisons. — Nombreuses principalement sont les métaphores et les comparaisons dont Platon a fourni le modèle à Méthode, ou qu'il lui a suggérées. « Les prairies de l'immortalité » que les âmes virginales aperçoivent dès ici-bas (*Banquet*, VIII, 2), et la « prairie d'immortalité *τὸν λειμῶνα τῆς ἀφθαρσίας* ⁴ », à laquelle Arétè désire conduire les vierges, rappellent l'image par laquelle l'auteur de l'*Axiochos* (*Ax.*, 371 C) désigne le ciel, séjour des justes. Platon avait déjà parlé dans le *Phèdre*, 248 B, de la plaine de vérité et d'une prairie supracéleste « *ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος* ⁵, » demeure des justes. Le « char de l'âme *τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς* ⁶, » que dirigent vers les cimes ceux qui s'arrachent aux passions, rappelle aussi les « chars des dieux *θεῶν ὀχήματα*, » *Phèdre*, 247 B. Platon imagine que les chars des dieux suivent avec facilité, sur les sommets célestes, le char ailé du maître du ciel, tandis que ceux des esprits éprouvent plus de difficulté.

¹ *Methodius platonizans*, note 429.

² JAHN, note 125.

³ JAHN, note 138.

⁴ BONWETSCH, page 82, ligne 14, et p. 5, l. 14.

⁵ Platon lui-même s'est inspiré de la description de l'Hadès, dont les traits sont fort anciens. Cf. par ex. un fragment de thrène de Pindare, cité par PLUTARQUE (*Consol. ad Apoll.* c. 35) (Bergk, I, 331. Fr. 106-107), où il est question de « prairies aux roses écarlates. »

⁶ Bw. 7, 19. *Banquet*, p. 11.

A propos de l'âme, Méthode emploie une expression bizarre : Les âmes, dit-il, sont les statues des corps, τὰς ψυχὰς ἀγάλματα τῶν σωμάτων¹ ». Fort probablement, il a dû penser à *Symp.*, 216 E, où Alcibiade se sert de l'expression τὰ ἐντὸς ἀγάλματα pour désigner la vertu imprimée dans l'âme de Socrate. D'autre part, dans *I Cor.*, 6, 19, le corps du chrétien est appelé le temple de l'Esprit-Saint. Cette comparaison a sans doute inspiré à Méthode le parallèle qu'il établit entre les âmes dans les corps et les statues dans les temples : les temples ne valent pas mieux que les statues des dieux qu'ils renferment, de même les âmes, supérieures aux corps, doivent-elles briller bien plus que ceux-ci encore de la parure de la pureté et de la justice. Plus loin, au 6^{me} discours du *Banquet*, l'expression ἀγαλμα est appliquée à l'homme tout entier : semblable à une splendide statue sacrée, l'homme sera placé dans le ciel comme dans un temple². Les termes employés, γεγονὼς οἶον ἀγαλμα, rappellent des termes semblables du *Timée* 37 C, γεγονὼς (τὸ πᾶν) ἀγαλμα, où cependant il s'agit du monde conforme à l'exemplaire éternel du bien.

Cette imitation est heureuse. Méthode transpose très fréquemment les métaphores. Comme il a appliqué aux âmes ce que Platon disait de la vertu, ainsi dit-il de l'homme ce que Platon disait du monde. Celui-ci dans le *Timée*, 43 A, 44 A, avait comparé la nature matérielle à une mer. Les affections des sens, imaginait-il, s'étaient précipitées comme des vagues sur l'âme, plongée récemment dans le corps³. Méthode garde les mêmes images qu'il applique à l'âme, en butte, après la chute originelle, aux flots des passions⁴. De même, il traduit, en des termes empruntés au *Phèdre*, la lassitude de ceux qui n'ont pas le courage de persévérer dans la voie de la virginité. Platon avait imaginé que les âmes

¹ Bw., 8, 10. *Banquet*, p. 12.

² Bw., 65, 11, *Banquet*, p. 136.

³ *Banquet*, p. 95-96.

⁴ Méthode a souvent répété cette image du naufrage de l'âme sous l'effet des passions. Il s'inspire chaque fois des termes dont se servait Platon pour exprimer la chute des âmes dans les corps. Cf. p. 65, Bw., 33, 6 ; p. 95, Bw., 46, 17, 47, 2 ; p. 97, Bw., 47, 18 ; p. 100, Bw., 49, 13.

parcourent le ciel, « semblables aux forces réunies d'un cocher et d'un attelage ailé » (*Phèdre*, 246 A). La vigueur de leurs ailes s'accroît naturellement à la vue du beau et du bien divins, mais elle s'affaiblit, au contraire, lorsqu'elles détournent leurs regards. Alors, les ailes alourdies, les esprits tombent sur la terre dans les corps. C'est la fameuse chute des âmes. Les âmes sont dites βαρύνεσθαι et πτερορρεῖν. « Séduits par les plaisirs trompeurs, dit Méthode ¹, beaucoup de ceux qui avaient adopté notre genre de vie, perdent leurs ailes et sont alourdis πτερορροῦσι πολλοὶ καὶ βαρύνονται εἰς τὸν καθ' ἡμᾶς ἥκοντες βίον. » Platon avait parlé de la force des ailes de l'âme « ἡ πτεροῦ δύναμις » ; Méthode continue : « ils ont laissé se détendre et se relâcher les nerfs desquels dépend la force naturelle des ailes de la chasteté... τῶν τόνων, καθ' οὓς ἡ τῶν πτερῶν τῆς σωφροσύνης συγκρατεῖται φύσις... ». Ainsi tombent-ils dans « la corruption des corps ».

A côté du tableau de ces âmes molles et lâches qui succombent dans la poursuite de l'idéal chrétien, se trouve celui des généreux efforts des âmes nobles à qui sont réservées les récompenses célestes. L'imitation de Platon dans tout ce passage est aussi très remarquable ². La métaphore des âmes ailées et légères se rattache toujours au mythe du *Phèdre*. Au « lieu supracéleste τὸν ὑπερουράνιον τόπον » où les esprits contemplent les essences, correspond « le lieu supraterrestre τὸν υπερκόσμιον τόπον » à la vue duquel aspirent les âmes chrétiennes fidèles. Méthode se souvient manifestement des termes dans lesquels le disciple de Socrate a parlé du bonheur que l'âme trouve à jouir de la beauté resplendissante des essences célestes, et de la nostalgie qu'elle en éprouve, une fois enfermée dans le corps ³. Ici-bas, disait-il, l'âme ne peut apercevoir que des ombres spectrales de ces choses divines, φαντάσματα θεῶν καὶ σκιὰς τῶν ὄντων ; elle les voit comme à travers un songe ⁴. Aucune trace de leur splendeur dans les images que nous avons autour de nous. Socrate lui-même comparait toute

¹ Bw., 81, 17, p. 172.

² *Banquet*, p. 173.

³ *Banquet*, p. 173, 176. *Phèdre*, 249. C, 250 B, 247, D.

⁴ *Pol.*, VII, 532, B. V., 476, C.

sa sagesse à un rêve ¹. Méthode adapte habilement au sujet qu'il traite ² les brillantes figures qui illustraient la conception platonicienne de la préexistence des âmes. Ce sont les « beautés inconcevables ἀμήχανα κάλλη » des « prairies immortelles » qui soulèvent les âmes virginales vers les hauteurs et leur font mépriser les biens terrestres. Tant qu'elles en sont éloignées, elles ont la nostalgie de ces lieux célestes. Une fois qu'elles y seront parvenues, elles pourront y contempler « des beautés resplendissantes, sources de bonheur θαυμαστά ... καὶ ἐκλαμπρῶν, καὶ μακάρια κάλλη, » la justice, la sagesse, l'amour, la vérité... et toutes les autres fleurs de la sagesse. Ici-bas nous n'en voyons que des ombres spectrales, comme dans un rêve, σκιὰς μόνας φασματώδεις ὀνειρώσσοντες, en croyant les voir s'élever des actions humaines.

Innombrables sont les expressions, figures ou comparaisons platoniciennes que Méthode utilise avec art dans le *Banquet* des dix vierges. J'en citerai encore seulement quelques-unes des plus frappantes. Traitant de la création de l'homme ³, il se sert du terme τεκταινόμενος que Platon avait employé pour la création du monde et de κηροπλαστῶν, « formant à la façon d'une cire molle », que celui-ci appliquait aux citoyens formés dès leur plus tendre enfance comme une cire molle que l'on pétrit. Les fruits rationnels de l'âme τὰ ... νοητὰ τῆς ψυχῆς ἔκγονα » (p. 97), c'est-à-dire la vertu et l'intelligence ; l'âme qui « engendre et élève la vertu » (p. 71) ; les rejetons ou pousses, ἀποβλαστήματα, que portent les âmes unies au Christ (p. 159), sont autant de métaphores platoniciennes. Comme dans le *Phèdre*, la raison, le νοῦς, est le cocher qui dirige le char ailé de l'âme ; de même la chasteté σωφροσύνη est-elle la conductrice qui écarte du vice le coursier en le cinglant jusqu'au sang : ... τὴν ἡνίοχον ... σωφροσύνην, εἴργουσαν καὶ καθαμαίττουσαν τὸν ἵππον τῆς κακίας (p. 115). L'image des chœurs célestes, que forment les esprits autour de Dieu, était chère aux écrivains platoniciens. Méthode, s'inspirant

¹ *Phèdre*, 250. B. *Symp.*, 175, E.

² *Banquet*, p. 173-176.

³ P. 45. Cf. passages parallèles de Platon dans JAHN.

de Platon et de l'auteur de l'*Axiochos*, parle du chœur des vierges (p. 156) et les représente s'avancant dans une danse céleste à la rencontre du Christ (p. 146). « L'œil perspicace de l'intelligence » que l'homme intérieur essuie et purifie pour voir, plus claire, la vérité (p. 153), rappelle cette « sorte d'organe de l'âme ὄργανόν τι ψυχῆς » qui doit être purifié par les enseignements de la philosophie, enseigne Platon, et grâce auquel seulement on aperçoit la vérité.

L'imitation dans le « De resurrectione ». — L'imitation dans le *De resurrectione* est moins intéressante et moins originale. Cependant on y trouve aussi de nombreuses comparaisons et métaphores suggérées par la lecture des dialogues platoniciens. Les coupables, par exemple, sont redressés par les peines (p. 568 C), comme, dans le *Protagoras*, 325 D, les enfants sont redressés par les coups. Le péché est une grande maladie μεγάλη νόσος (p. 549 C; *Jahn*, p. 96), la mort en est le remède; dans le *Timée*, 88 B, l'ignorance est la plus grande maladie μέγιστη νόσος et la mort, le remède aux maladies de l'âme et du corps. Au premier livre, Méthode ¹ parle des sophistes hérétiques dont les artifices et la séduction sont comparables à ceux des peintres qui ne représentent que les apparences des choses : οὐκοῦν πάντας τῶν ἑτεροδόξων τοὺς σοφιστὰς μιμητὰς εἰδῶλων εἶναι ἀληθείας λέγωμεν, ἀλήθειαν μὴ γινώσκοντες, καθάπερ ζωγράφους; Il s'est inspiré de Platon, *Pol.*, X, 600 E, 601 A, où il est question des poètes qui représentent, en les imitant, des images de la vertu mais qui n'atteignent pas la vérité elle-même : οὐκοῦν τιθῶμεν... πάντας τοὺς ποιητικούς μιμητὰς εἰδῶλων ἀρετῆς εἶναι..., ἀλλ' ὥσπερ... ἐλέγομεν, ὁ ζωγράφος σκυτοτόμον ποιήσει δοκοῦντα εἶναι... Ce philosophe les compare aux peintres qui représentent des cordonniers, bien qu'eux-mêmes ils n'entendent nullement cet art. Au lieu de cordonniers, Méthode parle de constructeurs de vaisseaux et de pilotes.

Les procédés de cette imitation. — Méthode transpose très souvent les métaphores et les comparaisons qu'il emprunte à son modèle. Nous venons d'en voir de nombreux exemples.

¹ *De res.*, I, 28, p. 564 A. *JAHN*, p. 79.

Il a recours aussi à d'autres procédés : souvent il amplifie, quelquefois, au contraire, mais plutôt rarement, il résume. Le plus fréquemment, en même temps qu'il transpose et qu'il amplifie ou résume, il groupe habilement des expressions prises à divers endroits d'un même dialogue ou à des dialogues différents. Voici un exemple qui illustre bien la façon dont Méthode utilise les dialogues platoniciens. Il s'agit de la béatitude céleste, à peine concevable à notre esprit ici-bas. L'évêque d'Olympe la traduit, nous l'avons vu, par des images empruntées à Platon. On remarquera comment, loin de former une mosaïque disparate, les traits pris au *Phèdre* et au *Politique* viennent, transposés et développés, s'amalgamer heureusement en un tout harmonieux. L'imitation est ici des mieux réussies. A la fin du passage, on notera tout particulièrement l'alliance de mots : σκιὰς μόνας φασματώδεις, suivie de ὀνειρώσσοντες, termes qui se trouvaient disséminés dans Platon.

Bqt, VIII, 3, p. 175-176.

Ἐνταῦθα δὴ ἐλθούσας θαυμαστά τινα θεάσασθαι καὶ ἐκλαμπρα καὶ μακάρια κάλλη καὶ ὅποια ἐξειπεῖν εἰς ἀνθρώπους δυσχερές. εἶναι γὰρ αὐτὴν δικαιοσύνην καὶ σωφροσύνην, ἀγάπην αὐτὴν ἐκεί καὶ ἀλήθειαν καὶ φρόνησιν καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως ἐπιφανῇ τῆς σοφίας ἄνθη καὶ φυτά, ὧν ἡμεῖς ἐνθάδε σκιὰς μόνας φασματώδεις ὀνειρώσσοντες ἀπὸ τῶν πράξεων ἡγούμεθα τῶν ἀνθρωπίνων συνίστασθαι...

Phèdre, 250 B.

κάλλος δὲ τότ' ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε... μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν... εἶδον.

Phèdre, 247 D.

καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην. — καὶ τὰλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη — .

Pol., VII, 522, B. φαντάσματα θεῖα καὶ σκιὰς τῶν ὄντων.

Pol. V, 476, C. ἐγὼ γοῦν ἂν... φαλὴν ὀνειρώττειν τὸν τοιοῦτον (c'est-à-dire celui qui ne saisit pas le beau par essence).

Les lignes suivantes nous donnent un remarquable exemple d'amplification, le procédé le plus habituel de Méthode. *Phèdre*, 250, B : οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν, devient : ὅτι μὴ ἔστιν αὐτῶν δεῦρο μηδὲν εἶδωλον καταφανές, ἀλλ' ἀπεικονίσματα μόνον ἀειδῆ, ἃ δὴ καὶ αὐτὰ σκοτεινῶς πολλάκις ἀπεικάζοντες αἰσθανόμεθα. Méthode a paraphrasé Platon avec art, ne gardant que l'image pour l'exprimer en des termes nouveaux.

Les tournures de phrases propres aux dialogues du chef de l'Académie reviennent fréquemment sous la plume de l'évêque platonisant. Ces réminiscences ont été relevées par Jahn presque à toutes les pages. En voici un exemple pris au hasard :

P. 182. τὰ μὲν οὖν περὶ τῆς γυναικὸς ἱστορούμενα καὶ τοῦ δράκοντος ὡς ἐν ἐπιτομῇ τέλος ἔχει· περὶ δὲ τοῦ τὴν ἐπίλυσιν αὐτῶν ἀνεύρασθαι καὶ εἰπεῖν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς.
ὅμως τολμητέον, πιστεύσασαν τῷ κελεύσαντι τὰς γραφὰς ἐρευνᾶν.
εἰ οὖν καὶ σφῶν τὰ λεγόμενα συνδοκεῖ...

Tim., 40, D. ἀλλὰ ταῦτα τε ἱκανῶς ἡμῖν ταύτη καὶ τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος. περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γινῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ' ἡμᾶς.

Phèdre, 247, C. τολμητέον... τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν.

Leg. III, 689, A. σκοπεῖτε εἰ συνδόξει καὶ σφῶν λεγόμενον.

L'imitation, par endroits, devient assez littérale :

P. 22. Περὶ μὲν οὖν τῶν καιρῶν τῆς ἀνθρωπότητος . . εἴρηται· περὶ δὲ τῆς παρθενίας λείπεται . ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον φράσαι . καὶ πρῶτον ἐξεταστέον

δι' ἣν αἰτίαν πολλῶν πατριαρχῶν καὶ πολλῶν προφητῶν καὶ δικαίων πολλὰ καὶ καλὰ διδασκάντων καὶ ἐργασαμένων παρθενίαν οὐδεὶς οὔτε ἐνεκωμίασεν οὔτε εἴλετο.

Symp., 196, D. Περὶ μὲν οὖν δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ ἀνδρείας τοῦ θεοῦ εἴρηται· περὶ δὲ σοφίας λείπεται. ὅσον οὖν δυνατόν, πειρατέον μὴ ἐλλείπειν . καὶ πρῶτον μὲν — .

179, C. πολλῶν πολλὰ καὶ καλὰ ἐργασαμένων.

177, B. τῷ δὲ Ἑρωτὶ .. μὴδὲ ἓνα πώποτε .. πεποιηκέναι μὴδὲν ἐγκώμιον.

Dans le *De resurrectione* on retrouve les mêmes procédés et des réminiscences aussi nombreuses. Le début du discours de Méthode au premier livre (I, 27) est typique à cet égard ¹. Presque chaque ligne rappelle une expression ou une tournure platoniciennes. Mais, dans ce passage, comme en plusieurs autres endroits au cours du traité, l'imitation se fait beaucoup plus servile. Elle est bien moins originale que dans le *Banquet*. Telle formule de dilemme, par exemple, est empruntée presque textuellement à Platon :

¹ Voir dans JAHN les passages parallèles à p. 562, C. D., pour juger à quel degré Méthode s'était assimilé le vocabulaire et les tournures de langage de son modèle.

De res., I, 53, p. 571, B. ὥστε
 ὅπερ λέγω δυοῖν θάτερον · ἡ γὰρ ἐξ
 ἀρχῆς ἡμάρτομεν μετὰ σώματος, καὶ
 οὐ φαίνεται χρόνος, ἐν ᾧ ἐκτὸς
 ὑπῆρξαμεν σώματος, καὶ.. ἡ.. καί..

Phèdre, 76, A. ὥστε, ὅπερ λέγω,
 δυοῖν θάτερον · ἥτοι ἐπιστάμενοί
 γε αὐτὰ γεγόναμεν, καὶ ἐπιστάμεθα
 διὰ βίου πάντες, ἡ.. καί..

L'opinion origéniste d'une faute antérieure commise par l'âme est combattue en utilisant, à peu de chose près, les termes mêmes dont s'était servi le philosophe grec contre ceux qui faisaient, des éléments inanimés, la cause de tout :

De res, 57, p. 575, A. Θαῦμα
 μὲν οὖν τοῖς πολλοῖς ταῦτα λεγόντων
 αὐτῶν τότε ὑπεδύετο καὶ κατὰ πληξίς
 — (B.) —. — πάλιν ἀνέτρεψαν τὸν
 λόγον, ἑαυτοὺς δὲ πολὺ μᾶλλον. —
 —. καὶ δὴ καὶ λοιδορήσεις τε ἐπῆλθον
 αὐτοῖς, δεσμοῖς ἀπεικάζουσι καὶ
 πέδαις τὸ σῶμα, ἄλλα τε ἀνόητα
 εἰπεῖν. (C.) νῦν δέ, ὅπερ εἴρηται,
 πᾶν τοῦναντίον ἔχει.

Legg., XII, 967, A. Θαύματα
 μὲν οὖν καὶ τότε ὑπεδύετο περὶ αὐτά
 —. (B.) — ἀπανθ' ὡς εἰπεῖν ἔπος
 (C.) ἀνέτρεψαν πάλιν, ἑαυτοὺς δὲ
 πολὺ μᾶλλον; — —. καὶ δὴ καὶ
 λοιδορήσεις γε ἐπῆλθον ποιηταῖς, τοὺς
 φιλοσοφοῦντας κυσὶ ματαίαις (D.)
 ἀπεικάζοντας, ἄλλα τε ἀνόητ' εἰ-
 πεῖν. νῦν δέ, ὅπερ εἴρηται, πᾶν
 τοῦναντίον ἔχει.

Parfois cette imitation est si littérale qu'elle aboutit au simple démarquage. Le passage suivant est, à un ou deux mots près, le texte du *Protagoras* :

De res, I, 28, p. 564, D. Πότε-
 ρον οὖν, ὦ Ἀῤῥέντιε, ἦν δ' ἐγώ, σὺ
 βούλει ταύτης ἡγεμονεύειν τῆς ὁδοῦ,
 ἢ ἐγὼ ἡγῶμαι;
 Δίκαιος, ἔφη, σὺ ἡγεῖσθαι · σὺ γὰρ
 καὶ κατάρχεις τοῦ λόγου.

Prot., 351, E. Πότερον οὖν,
 ἦν δ' ἐγώ, σὺ βούλει ἡγεμονεύειν τῆς
 σκέψεως, ἢ ἐγὼ ἡγῶμαι;

Δίκαιος, ἔφη, σὺ ἡγεῖσθαι · σὺ γὰρ
 καὶ κατάρχεις τοῦ λόγου.

Jahn signale quelques autres cas analogues ¹. J'en citerai un dernier exemple où Méthode applique à l'*Épître aux Romains* ce que Platon disait d'un poème de Simonide ² :

De res., II, 5, p. 587, A.
 πολλά μὲν γὰρ ἔστι καὶ περὶ ἐκάστου
 τῶν ἐν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ εἰρημένων

Prot., 344, A.
 πολλά μὲν γὰρ ἔστι καὶ περὶ ἐκάστου
 τῶν ἐν τῇ (B.) ᾧσματι εἰρημένων

¹ *De res.* I, 30, p. 567, C., reproduction quasi littérale de *Gorgias* 458, A, et 472, C. JAHN, p. 86. De même, *De res.*, I, 45, p. 552, B., ressemble presque mot pour mot à *Timée* 89, D. JAHN, p. 97.

² JAHN, p. 109, sq.

ἀποδειῖξαι, ὥς ὀρθοδόξως καὶ μεμε-
λημένως ἔχει.

ἀλλὰ μακρὸν ἂν εἴη ἕκαστον αὐτῶν
οὕτως διελθεῖν. (B.) τὸν γὰρ τύπον
αὐτοῦ δεῖξαι μόνον καὶ τὴν βούλησιν
προήρημαι νῦν.

ἀποδειῖξαι ὥς εὖ πεποιήται · πάννυ
γὰρ χαριέντως καὶ μεμελημένως ἔχει.

ἀλλὰ μακρὸν ἂν εἴη αὐτὸ οὕτω δι-
ελθεῖν. ἀλλὰ τὸν τύπον αὐτοῦ τὸν
ὅλον διεξέλωμεν καὶ τὴν βούλησιν.

Imitation d'autres écrivains. — Platon n'est pas le seul écrivain grec que Méthode ait imité. Non seulement notre auteur possédait à fond les œuvres si nombreuses du célèbre disciple de Socrate ou celles qui lui étaient attribuées, au point d'en reproduire de mémoire les tours habituels et les expressions familières ; il connaissait aussi les écrits de Xénophon qu'il a imités en certains endroits, et il avait lu très probablement les philosophes postérieurs, notamment les Stoïciens, comme permettent de le supposer quelques rapprochements avec le peu qui nous reste de leurs œuvres ¹ ; ou, du moins, il avait eu une connaissance indirecte de ces derniers par l'intermédiaire de la philosophie très éclectique de son temps. Il n'ignorait pas, non plus, les œuvres des poètes : plusieurs fois il cite l'*Iliade* et l'*Odyssée* ². On trouve encore chez lui une réminiscence d'Euripide ³ et quelques vers d'autres poètes ⁴.

¹ *Banquet*, VIII, p. 171 : πανήγυριν τὸν βίον ἡμῶν σοφῶν παῖδες εἰρήκασιν εἶναι. Cf. *Pyth. ap. Diog. Laert.*, VIII, 1, 6 : τὸν βίον ἐοικέναι πανηγύρει. Méthode développe ensuite des conceptions stoïciennes. Cf. plus loin, livre III, section III, § 3, influence stoïcienne.

² Citations de l'*Iliade* : *Banquet*, p. 4, *Il.*, 4, 3-4 ; p. 205, *Il.*, 6, 181-183, vers sur la Chimère, Méthode a modifié les derniers vers pour substituer le Christ à Bellérophon. *De res.*, I, 53, un vers, *Il.*, 16, 672.682 ; II, 4 : *Il.*, 2, 469. *De autex.*, II, 1 : *Il.*, 9, 4, quatre vers. *Odyssée* : *Banquet*, p. 210, *Odys.*, 1, 34 ; p. 24, *Odys.*, 8, 16.

³ *Banquet*, VI, p. 147 : Σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐκ τῶν προφητικῶν λευκῶνων, ὧς Ἀρετῇ, καὶ γὰρ κοσμήσασα προσφέρω. *Eurip. Hippol.* 73 sq. Σοὶ τόνδε πλεκτὸν στέφανον ἐξ ἀκηράτου λευκῶνος, ὧς δέσποινα, κοσμήσας φέρω. Peut-être y a-t-il une autre réminiscence de ce passage p. 198 : πλέκισσαι τῇ βασιλίσσῃ (c'est-à-dire à la Vertu) τὸν... στέφανον... τῆς παρθενίας.

⁴ *Banquet*, p. 92, deux vers, p. 119, une partie d'hexamètre : de poètes inconnus ; p. 147, un hexamètre, *Aur. Carm.* 47. *De res.*, II, 3, un vers de Simonide d'après *Prot.* 339, B.

§ 2. STYLE ET POÉSIE

Brillant virtuose dans l'imitation, Méthode reste toutefois bien loin de la sobre élégance de son modèle. En paraphrasant des expressions de Platon, il lui arrive fréquemment de surcharger son style. Voici, par exemple, ce qu'il dit du divin : *πᾶς.. ὁμολογήσει τὸ θεῖον δίκαιον, ἀγαθόν, σοφόν, ἀληθές, ὠφέλιμον, ἀνάτιον κακῶν. ἀσύμπλοκον πάθους καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον* (*Bqt*, p, 221).

Platon avait dit bien plus simplement : *τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον* (*Phèdre*, 246 E.). Trop souvent Méthode accumule les imitations et multiplie les images à l'excès, il devient ainsi facilement diffus et prolixe.

Ces défauts cependant sont l'exagération de qualités très réelles. Les discours du *Banquet* sont, en eux-mêmes, de beaux morceaux de rhétorique d'une ampleur de développement remarquable¹. Thècle, par exemple, au huitième discours, est débordante de mouvement et de vie. Un vrai souffle mystique l'anime lorsqu'elle oppose au vol alourdi des vierges qui se laissent choir dans les passions le vol léger des âmes fidèles à leur idéal. Les traits se pressent rapides pour exprimer les ardents sentiments de ces dernières et décrire les beautés intelligibles, les biens immortels, dont la contemplation par avance les ravit de joie (I-IV). Avec le même enthousiasme elle invite ses compagnes à regarder l'Église, environnée de lumière et parée comme une jeune épouse, s'avancer à la rencontre du Seigneur, son Fiancé divin (V). Puis explications scripturaires et exhortations enflammées se succèdent. Thècle met les vierges particulièrement en garde contre le dragon furieux, le diable, qui cherche à souiller l'esprit des baptisés. Au chapitre XIII, le développement sur les têtes et les cornes du dragon, symboles d'autant de vices

¹ Lire comme exemples : VIII, 13, développement sur les têtes du dragon qui figurent les dix vices, antithèses du Décalogue ; également IX, 3, sur la fête des Tabernacles ; VII, 3, le nombre des dix vierges ; IV, 3, explication du « Super flumina Babylonis. »

à éviter, produit un bel effet de mouvement oratoire. Le discours se termine par une discussion du fatalisme astrologique très vivement conduite (XIV-XVII).

Il y a aussi, par endroits, dans la prose de Méthode, une véritable poésie, qu'il ne sait pas toujours contenir en de justes limites. Ainsi le *De autexusio*, traité où domine la dialectique, débute par une introduction qui ne manque pas de fraîcheur poétique et de souffle mystique, alliés à une grâce tout aimable. L'évêque d'Olympe y reprend un thème déjà traité par Clément d'Alexandrie.

Lorsque le vieillard d'Ithaque, d'après la légende grecque¹, voulut entendre le chant des Sirènes à cause du plaisir voluptueux causé par leurs voix, il fit voile, chargé de liens, vers la Sicile et boucha les oreilles de ses compagnons. Non qu'il voulût, par jalousie, les empêcher d'entendre, et qu'il tint à se mettre lui-même dans les liens, mais parce que le chant des Sirènes amenait à la mort ceux qui l'écoutaient. C'est ainsi en effet, d'après les Grecs, que chantaient les Sirènes. Moi, je n'écoute pas de chant semblable ; je ne désire pas entendre les Sirènes, dont le chant est funeste aux hommes, et dont le silence leur est plus utile que la voix ; mais il est une voix divine dont je souhaite de jouir et que, même si je l'entends souvent, je désire entendre de nouveau, entraîné, non par le plaisir déréglé qu'elle me cause, mais par celui de m'instruire dans les mystères divins. Et finalement ce n'est pas la mort, mais le salut éternel que j'en attends. Ce chant, en effet, ce ne sont pas les Sirènes helléniques, messagères de mort, qui le chantent ; c'est le chœur divin des Prophètes, auprès desquels on n'a pas besoin de boucher les oreilles de ses compagnons, ni de s'entourer soi-même de liens, dans la crainte d'être puni de les avoir écoutés. Car celui qui écoute la voix des premières cesse de vivre après les avoir entendues, tandis que celui qui écoute de préférence les seconds jouira de la vie meilleure, conduit par ce chœur qu'inspire le Divin Esprit. Que chacun vienne donc, sans crainte, entendre ce chant divin. Il n'y a pas chez nous les Sirènes de Sicile, les liens d'Ulysse, ni de la cire coulée dans les oreilles des hommes : on y est dégagé de tout lien et chacun de ceux qui s'approchent écoute à son gré. Il me semble qu'il vaut la peine d'entendre un tel chant, qu'il est désirable d'avoir de tels chantres. Si quelqu'un veut aussi

¹ *Odys.* 12, 158, sqq.

entendre le chœur des Apôtres, il trouvera le même concert harmonieux, car les uns ont chanté par avance les mystères de l'économie divine, et les autres chantent en les interprétant les mystères annoncés par les premiers. Oh ! l'harmonieuse symphonie composée par l'Esprit Divin ! Oh ! le beau chœur de ceux qui chantent les mystères ! Je désire, moi aussi, me joindre à eux. Chantons donc, nous aussi, le même chant, adressant, au Père Saint, notre hymne, et glorifiant, dans l'Esprit, Jésus qui est « dans son sein.¹ » Ne fuis pas, ô homme, un hymne spirituel, ne te dispose pas à écouter avec hostilité. Il ne renferme pas la mort. Le récit de notre salut : tel est le sujet de notre chant. En parler me semble déjà jouir des biens supérieurs, et cela surtout devant ce parterre de fleurs qui m'environne, je veux dire devant votre assemblée, ô vous, qui, à la fois, écoutez et chantez avec moi les mystères divins..... O noble auditoire ! Auguste festin ! Agapes spirituelles ! Combien est juste mon désir de participer toujours à de telles réunions !

Aussitôt entre en scène un Valentinien qui sera, dans le dialogue, l'adversaire de la liberté humaine. La contemplation des grands spectacles de la nature a évoqué en lui la pensée d'un Dieu créateur et organisateur, mais la vue des iniquités humaines lui fait considérer comme nécessaire l'existence d'un second principe, origine du mal qui existe dans le monde. Une description toute poétique sert de préambule à la discussion ² :

Je me promenais, ami, hier au soir, sur le rivage de la mer. Très attentif, je contemplais cette merveille de la puissance divine, et l'habileté de sa science et de sa sagesse, s'il est permis de l'appeler ainsi. Telle qu'Homère l'a chantée dans ces vers ³ :

« Comme deux vents soulèvent la mer poissonneuse,
Le Borée et le Zéphyr, venus soudain impétueusement
De la Thrace ; et qu'en même temps les flots noirs
S'amoncellent et des algues nombreuses se répandent sur le rivage... »

telle hier m'apparut la mer. Je voyais, en effet, les vagues se dresser, semblables aux sommets des montagnes, et, pour ainsi dire,

¹ *Joa.* 1, 18.

² *De autex.*, II, BONWETSCH, p. 147.

³ *Iliade*, IX, 4-7.

atteindre le ciel lui-même. Par suite, ne m'attendant à rien moins qu'à voir submerger la terre, je cherchais, dans mon esprit, un lieu de refuge, et je songeais à l'arche de Noé. Il n'en fut pas cependant comme je croyais. Aussitôt soulevée, la mer retomba sur elle-même, sans dépasser ses propres limites, respectant pour ainsi dire un commandement divin. Et, de même que, souvent, un esclave, forcé par son maître d'accomplir une besogne qui lui répugne, obéit par contrainte à l'ordre reçu et n'ose pas exprimer le dépit qu'il en éprouve, mais murmure en lui-même, plein d'une certaine colère ; ainsi il me parut en quelque sorte que la mer, irritée et enfermant sa colère en elle-même, se maîtrisait dans son désir de cacher, au maître, son courroux.

Je levai ensuite les yeux et j'observai avec attention : je voulais, par la pensée, mesurer le ciel et son globe. Où commence-t-il et où s'arrête-t-il ? me demandais-je. Quelle est la nature de son mouvement ? Est-ce une translation en ligne droite d'un point à un autre ? Ou bien un mouvement circulaire ? Quelles sont les lois de son équilibre ? Je décidai également de faire des recherches sur le soleil, sa position dans le ciel : en combien de temps accomplit-il sa course ? où va-t-il se trouver dans un instant ? pourquoi ne change-t-il pas sa route ? Lui aussi obéit-il en quelque sorte au commandement d'un supérieur, paraissant à nos yeux chaque fois que cela lui est permis, et disparaissant comme s'il était rappelé ? Tandis que je me livrais à ces recherches, je vis la flamme du soleil s'éteindre et disparaître la lumière du jour ; aussitôt arrivèrent les ténèbres et la lune succéda au soleil...

Le promeneur solitaire continue encore ses recherches et il conclut enfin : Tout cela ne révèle-t-il pas un Démon, cause organisatrice divine ? Bien plus, peut-il exister quelque chose en dehors d'un premier principe unique, de Dieu, seul créateur de l'univers ? Telles étaient ses pensées, hier au soir, en rentrant chez lui ; aujourd'hui, il est sorti de nouveau, c'est un autre spectacle qui provoque ses réflexions, celui de la malice et du crime parmi les hommes : l'injure, le vol, le dépouillement des morts, le meurtre et l'adultère, se présentent sur ses pas. Quel est l'auteur de toutes ces iniquités ? Peut-on en accuser le Dieu créateur ?

Ce préambule est malheureusement bien long et bien

enchevêtré. Méthode s'est laissé entraîner par son exubérance poétique. Il a toutefois des pages où cette « poésie intérieure qui déborde et qui ne peut rester captive » ¹ s'allie à plus de mesure et de sobriété. Telle, dans le *De resurrectione* ², cette gracieuse allégorie, qui n'aurait pas déplu à l'imagination de Platon :

J'ai vu moi-même sur l'Olympe — l'Olympe est un mont de la Lycie — du feu jaillir spontanément au sommet de la montagne des profondeurs de la terre. Tout près croissait un agnus-castus. Il était si frais, si verdoyant, et fournissait tant d'ombre que l'on aurait supposé qu'il poussait plutôt auprès d'une source intarissable. Si donc les corps sont, de leur nature, incorruptibles et que le feu les consume, et qu'il soit impossible que tout ce qui de sa nature est une fois combustible, résiste à la combustion, comment se fait-il que cet arbre, loin de s'enflammer, soit plutôt et plus vigoureux et plus vert, bien que son bois soit combustible et, qui plus est, que le feu couve auprès de ses racines mêmes ? J'ai jeté des rameaux d'un bosquet voisin à l'endroit où jaillit ce feu. Aussitôt détruits dans la flamme, ils furent réduits en cendres. Expliquez donc pourquoi cet arbuste qui ne peut seulement pas supporter l'ardeur du soleil, mais qui se dessèche s'il n'est arrosé par la pluie, accablé qu'il est par l'ardeur si forte du feu, ne se consume pas..... au lieu de se consumer, vit et fleurit ? Que signifie ce prodige étonnant ? Dieu l'a placé sur la montagne comme un signe et un prélude du jour futur pour que nous sachions plus clairement que, lorsque l'univers sera submergé par le feu qui descendra du ciel, les corps qui auront vécu dans la pureté et la justice marcheront sur ces flammes comme sur un eau rafraîchissante, sans en éprouver aucune douleur. Car vraiment, ô Seigneur resplendissant et généreux, « la créature qui vous est soumise, à vous son Créateur, s'acharne contre les méchants pour les châtier et se relâche pour faire du bien à ceux qui se confient en vous » (*Sap.*, 16-24).

Aux riantes comparaisons dans le goût antique, succèdent les accents de la prière. De la créature visible, Méthode

¹ BOUVY, *Poètes et Mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*. Thèse, Nîmes, 1886, p. 33.

² *De res.* II, 23. BONWERSCH, p. 377-379. Sur les rares allusions faites, après Méthode, au phénomène dont il est ici question, cf. BRINKMANN, *Rheinisches Museum* 69, p. 424 et 585.

s'élève vers le Dieu qui dispose tout en ce monde en faveur des saints. C'est dans cette inspiration chrétienne qu'il trouvera le souffle ardent qui anime les plus belles pages du *Banquet*. La poésie du cadre, la description du jardin fleuri et embaumé de la noble Arète, aux eaux limpides et aux douces brises, est, nous l'avons vu, empruntée à Platon. Mais, au cours de ces pages, d'une éloquence soutenue, jaillissent, vraie poésie intérieure qui s'épanche, les élans mystiques d'une âme toute vibrante de l'amour divin.

§ 3. LE CANTIQUE DES VIERGES

Le *Banquet* se termine par une belle pièce lyrique. Après le discours d'Arète, toutes les vierges se lèvent et se groupent en cercle autour de l'agnus. Au milieu d'elles, à la droite d'Arète, s'avance Thècle, à qui vient d'être attribuée la couronne la plus riche et la plus fleurie. Elle chante les strophes d'un long cantique, les 24 versets d'un psaume alphabétique, et ses compagnes répètent ensuite chaque fois le refrain ou antienne.

C'est là, a-t-on dit, un parthénée chrétien. Méthode a pu lire sans doute les parthénées de Pindare, d'Alcman, de Simonide, ces hymnes composés par les poètes doriens pour les chœurs de jeunes filles dans les cérémonies religieuses. Bien qu'il n'en reste aujourd'hui que des fragments, nous savons qu'on lisait encore après Méthode ces compositions lyriques. L'évêque d'Olympe a pu les imiter comme il a fait de Platon¹.

Cette œuvre, l'une des plus anciennes de la poésie chrétienne, présente un grand intérêt : brillante expression des sentiments et des idées apportées par l'idéal nouveau, elle est en même temps précieuse pour l'étude de l'évolution de la prosodie classique.

La structure des vers de ce cantique a posé un difficile problème aux métriciens les plus habiles. G.-F. Rettig et A. Jahn ont trouvé que le poème, rythmé d'après la valeur prosodique

¹ La ressemblance entre le Psaume de Méthode et le Parthénée antique semble se réduire cependant, remarque M. A. PUECH, (*Hist. de la littérature grecque chrétienne*, tome II, p. 600), à la composition du chœur, formé de jeunes filles.

des syllabes, était écrit en iambes. Ils n'ont pas cependant obtenu un rythme iambique régulier sans faire violence au texte reçu. W. Christ, suivant l'édition de Jahn sans savoir par quels procédés arbitraires elle avait été établie, assura que les strophes étaient composées de quatre vers iambiques et d'une clausule. Mais il notait une longue série d'exceptions ou de licences et se voyait contraint encore d'ajouter ou de retrancher certains mots pour soumettre aux règles classiques les strophes les plus rebelles ¹.

Louis Havet ² a fait également d'ingénieuses et savantes conjectures pour trouver dans cet hymne un système classique de versification, Chaque strophe, d'après lui, se compose de trois heptapodies et d'une tétrapodie iambiques. Lui aussi propose de nombreuses corrections et reconnaît que l'œuvre de Méthode d'Olympe fourmille d'irrégularités métriques. Le P. Bouvy, qui cite l'opinion de W. Christ et de L. Havet, dans son *Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, fait remarquer les nombreuses irrégularités que ces habiles métriciens n'ont pu s'empêcher de constater. La quantité des voyelles surtout est souvent fautive. Il faut en conclure, à son avis, que nous avons là un des premiers exemples de la décadence de la quantité prosodique, jusque-là souveraine maîtresse dans la poésie classique, et qui n'allait pas tarder à être remplacée par le rythme tonique.

W. Meyer, s'est occupé du *Cantique des Vierges* à peu près en même temps que le P. Bouvy; il a traité la question de plus près ³. Ses suggestions ont aidé Bonwetsch à établir le texte critique. Voici, d'après son étude, quels sont les caractères de la versification de cet hymne et comment on peut essayer de les expliquer. « Les strophes, dit W. Meyer, se composent pour la plupart de 50 syllabes qui se groupent

¹ E. BOUVY, *Poètes et Mélodes. Etude sur les origines du rythme tonique dans l'hymnographie de l'Eglise grecque*, thèse, Nîmes, 1886, p. 125, sq.

² Dans E. BOUVY, *ibid.*, p. 126.

³ W. MEYER. *Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rythmik* II Berlin 1905, p. 44-48. L'étude de W. Meyer a tout d'abord paru dans les *Abhandlungen der Münchener Akademie* 1885, I Klasse, XVII Band, II Abt. S. 268-449. C'est un mémoire qui a pour titre : *Anfang und Ursprung der lateinischen und griechischen rythmischen Dichtung*.

en trois lignes longues de 14 syllabes et une ligne courte de 8 syllabes. Dans quelques strophes, il y a décidément plus de syllabes ; ainsi, dans les strophes A et M, une ligne de 8 syllabes précède la première ligne longue ; dans H et N, une ligne de longueur indéterminée. »

La composition des vers de 14 syllabes = 7 iambes est frappante dès l'abord. W. Meyer l'a comparée à celle du poème εις εαυτον de Grégoire de Nazianze où l'on a aussi des vers de même longueur, à cadence iambique et dont la versification s'affranchit des règles classiques.

Dans le cours des strophes du *Cantique* se trouvent des irrégularités nombreuses et des fautes inexplicables contre les lois de la quantité : au début il y a parfois en plus un vers plus ou moins court ; le vers de 14 syllabes n'a souvent pas la césure après le quatrième iambe ; en deux ou trois cas les syllabes ne sont pas exactement comptées et il faudrait admettre des pieds de trois syllabes ; les lois principales de la quantité sont gravement violées parce que le temps fort ou *thésis*, très souvent, n'est plus formé seulement par les voyelles α, υ et ι, mais il l'est même par ε et ο. Que conclure de ces observations ? Il n'est pas vraisemblable, dit W. Meyer, qu'un écrivain aussi éminent que Méthode puisse avoir fait par ignorance des fautes si grossières contre les règles de la quantité, il doit s'en être rendu compte et les avoir commises délibérément¹. D'autre part, il n'y a pas de trace, affirme-t-il d'un rôle quelconque joué par l'accent tonique dans cet hymne. Comment alors expliquer cette prosodie qui est en dehors de toutes les règles connues ? C'est un des premiers essais chez les Grecs, comme il s'en produisait à la même époque chez les Latins avec le poète Commodien, d'un genre de poésie nouveau chez ces peuples, un essai de la poésie rythmique, qui, propagée à la faveur des doctrines chrétiennes, doit être passée des Sémites et des Syriens au monde grec et

¹ Méthode, bien que poète d'occasion, devait bien avoir le sens de la prosodie classique. Il a lu et imité les poètes lyriques grecs. Les vers qu'il donne dans le *De resurrectione*, I, 37, sur le Serpent auteur de nos maux — qu'ils soient de son cru ou une adaptation de quelque tirade tragique — sont des trimètres iambiques réguliers.

latin ¹. Le gnostique syrien Bardesanes avait composé des psaumes qui avaient eu beaucoup de succès, puisque 150 ans plus tard, pour le combattre, saint Éphrem composa aussi de nombreuses hymnes qui eurent une grande vogue et qui nous ont été conservées. Ces vers syriaques sont fondés non sur la valeur, brève ou longue, des syllabes, mais uniquement sur leur nombre. Ils sont groupés en strophes et celles-ci, disposées en acrostiches ou reliées par des rimes. La tentative de Méthode, encore assez obscure, montre la poésie chrétienne soumise à l'influence de ce principe nouveau. Les lois de la quantité partiellement abandonnées par l'évêque d'Olympe vont être complètement négligées après lui dans certains poèmes de Grégoire de Nazianze et les psaumes de saint Augustin. Ainsi, des terres sémites et syriennes, la loi nouvelle de la prosodie, d'après laquelle les syllabes n'avaient plus besoin que d'être comptées, serait passée avec le christianisme, au III^e et IV^e siècle, dans les pays où régnait la prosodie classique. Elle y reçut bon accueil car la prononciation s'était corrompue et l'on perdait le sens de la valeur brève ou longue des syllabes. Les vers aux syllabes comptées durent être prononcés, ils ne pouvaient l'être que d'après l'usage dominant de la vie quotidienne, c'est-à-dire d'après l'accent tonique ².

Voici la traduction de cet hymne de Méthode, l'un des premiers et des plus beaux chefs-d'œuvre lyriques que la littérature chrétienne ait inspirés :

Antienne. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

Psaume 1. Du haut du ciel, ô vierges, le son
d'une voix qui éveille les morts s'est fait entendre : vers l'Époux,
dit-elle,
nous devons en hâte, toutes, aller, revêtues de nos blancs vêtements,

¹ Pour l'étude de la poésie de Commodien, cf. W. MEYER, *Gesammelte Abhandlungen*, II, p. 43. Sur l'origine de la rythmique grecque et latine, cf. *ibid.*, p. 108-140.

² Quelle que soit la valeur de l'hypothèse de W. Meyer pour expliquer la tentative poétique de Méthode, il reste que cet auteur dépend de la métrique classique, bien qu'il en viole souvent les règles. Voir les excellentes remarques de M. A. PUECH (*op. laud.*, p. 601-603).

nos lampes à la main, du côté de l'Orient. Réveillez-vous avant que notre Roi ne soit le premier à franchir les portes.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 2. J'ai évité la félicité des mortels qui se répand en lamentations, les plaisirs d'une vie voluptueuse, l'amour [profane]¹; sous tes bras qui donnent la vie je cherche protection, et je désire contempler ta beauté éternellement, ô Bienheureux !

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 3. J'ai abandonné la couche et la demeure de noces mortelles, pour toi, ô Maître tout resplendissant d'or ; et je viens avec mes immaculés, afin, moi aussi, d'être la première [vêtements à entrer avec toi dans la félicité complète de la chambre nuptiale.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 4. Après avoir échappé aux innombrables artifices du dragon, ô Bienheureux, à ses artifices séducteurs, j'ai supporté et l'ardeur des et des cruelles bêtes féroces les attaques meurtrières, [flammes, attendant que tu viennes du ciel.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 5. J'ai oublié ma patrie dans un désir ardent de ta grâce, ô j'ai oublié les chœurs des vierges de mon âge, [Logos, la fierté de ma mère et de ma race ; car c'est toi-même, toi, ô Christ, qui es justement tout pour moi.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 6. Chorège de la vie ! ô Christ ! salut ! lumière sans occident ! Reçois ces acclamations ; c'est le chœur des vierges qui te les adresse, ô Fleur de perfection ! Amour ! Joie ! Prudence ! Sagesse ! ô Logos !

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

¹ Le texte en cet endroit est altéré ; je donne la traduction de M. A. PUECH qui accepte une conjecture de Christ.

Ps. 7. Ouvre les portes, Reine

à la parure éclatante, reçois-nous aussi dans la chambre nuptiale,
Épouse au corps sans tâche, à la belle victoire, au souffle agréable !
Revêtues de la même parure, nous sommes assises auprès du Christ,
tes noces bénies, ô rejeton ! [chantant

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 8. Elles versent des larmes amères et poussent des gémissements
profonds, les vierges
qui sont restées hors des portes de l'Époux, et leurs cris sont lamentables
parce qu'elles ont laissé la lumière de leurs lampes s'éteindre, et
sont arrivées trop tard
pour voir les joies de la chambre nuptiale.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 9. Car elles se sont détournées de la voie sacrée pour les chemins
de la vie ;
elles ont négligé, les malheureuses ! de faire abondante provision
aussi, portant des lampes où s'éteint un feu ardent, [d'huile ;
gémissent-elles au fond de leur cœur.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 10. Des coupes pleines d'un doux nectar sont placées devant
buvons, c'est une liqueur céleste, vierges, [nous ;
que l'Époux a posée devant ceux qui, avec honneur,
ont été appelés aux noces.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 11. Abel, claire figure de ta [mort,¹] ô Bienheureux,
s'est écrié tout ensanglanté, en levant les yeux au ciel :
la main d'un frère cruel m'a frappé sans pitié,
reçois-moi, je t'en prie, ô Logos !

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.

¹ Le texte est altéré ; j'accepte une conjecture de Christ.

Ps. 12. Le plus haut prix de la chasteté,

Joseph, ton serviteur courageux, ô Logos ! l'a remporté ;
car violemment vers une couche criminelle l'entraînait
une femme brûlante de désirs ; mais lui ne se laissa pas fléchir un
il s'enfuit tout nu en s'écriant : [instant,

*Ant. Je me garde pur pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.*

Ps. 13. Vers une immolation prochaine,

pour l'offrir à Dieu en sacrifice, Jephté conduisait sa jeune fille
encore vierge, auprès de l'autel, comme une jeune agnelle ;
mais elle, qui généreusement réalisait la figure de ta chair,
ô Bienheureux, s'écriait avec force :

*Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.*

*Ps. 14. Le chef des hordes étrangères a été décapité par les habiles
artifices de la courageuse Judith ; par les traits de sa beauté,
elle l'a séduit, sans avoir été souillée dans les membres de son corps,
aussi a-t-elle poussé ce cri de victoire :*

*Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.*

Ps. 15. Deux juges, voyant les belles formes

de Suzanne, fous d'amour, lui dirent : ô femme,
ô chérie, le désir de partager avec toi une couche secrète nous amène.
Mais celle-ci dit avec des cris tout tremblants :

*Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre,*

Ps. 16. Il vaut bien mieux que je meure que de trahir

la couche conjugale pour vous, ô fous de femmes, et souffrir
un châtiment éternel dans les tourments du feu de la vengeance
Sauve-moi maintenant, ô Christ ! de ces malheurs. [divine.

*Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes,
Époux, je viens à ta rencontre.*

*Ps. 17. Celui qui baptisait des multitudes de mortels dans les eaux
purificatrices,*

ton Précurseur, fut conduit par un scélérat à un égorgement inique
contre tous droits, à cause de la pureté, et quand il arrosait,

Ps. 23. En chantant le nouveau cantique, aujourd'hui le chœur des te place dans les cieux, ô Reine, toute de lumière ! [Vierges
Leur front est ceint de blancs calices de lis, et, dans leurs mains, elles portent des lampes à l'éclat radieux.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Ps. 24. O Bienheureux qui habites les demeures pures du ciel, ô Toi qui es sans commencement et qui gouvernes tout par ta puissance éternelle ¹, nous voici ! Reçois-nous avec ton Fils au dedans des portes de la vie, ô Père, nous aussi.

Ant. Je me garde pure pour toi et, portant des lampes brillantes, Époux, je viens à ta rencontre.

Le développement de cet hymne dont les formes et le vocabulaire sont empruntés au lyrisme choral grec ², est vraiment remarquable. Les premières strophes célèbrent les saints désirs des vierges fidèles. Le Fiancé divin est annoncé : les vierges qui ont donné des preuves de leur amour en renonçant aux voluptés des sens, aux joies de la famille, en souffrant le martyre, viennent participer aux noces spirituelles du Christ et de l'Église. Le sort des vierges folles, attardées dans les voies du monde, redouble leur céleste enthousiasme

¹ J'adopte la leçon proposée par JAHN : συγκρατῶν.

² Méthode emploie les formes doriennes et le vocabulaire de la poésie chorale. On sait que les grands lyriques, auteurs de parthénées : Alcman, Simonide, Bacchylide et Pindare, ainsi que les Tragiques dans les parties chantées de leurs pièces, s'étaient exprimés en dorien littéraire, qui empruntait les expressions épiques de la langue d'Homère, et se teintait plus ou moins de dorismes, selon le goût du poète. Ces poètes, et tout particulièrement parmi eux Bacchylide, Pindare et Eschyle, aimaient accumuler les épithètes sonores et créeren toute liberté des mots composés aux images éblouissantes. Dans le Cantique des Vierges, le poète chrétien s'inspire de cette tradition lyrique. Sans prétendre faire une étude approfondie du vocabulaire de Méthode, je vais relever les formes et termes principaux qui dénotent l'imitation du lyrisme classique. On trouvera dans le *Dictionnaire grec* de BAILLY, pour les divers poètes lyriques ou tragiques grecs, les références précises qu'il serait trop long de donner ici.

Formes doriennes (l'α remplace l'η) : strophe 1, ἄδωνάς; st. 7, νόμφα; st. 10, ἄδυπληθές; st. 14, στρατηλάταν, νικαφόρος; st. 15, φίλα; st. 19, ἀμέραν.

Mots composés employés par les Tragiques : refrain, φαεσφόρος (ESCHYLE, Euripide); st. 4, βροτοφθόρος (ESCH.); st. 13, νεοσφαγής (Sophocle, Euripide); st. 21, σελασφόρος (Esch.).

Formes ou termes divers employés par les Tragiques :

St. 1, πρὸς ἀντολάς, poétique, Eschyle, pour ἀνατολάς; forme ἔγρεσθε, se

(strophes 1-10). Puis Méthode recueillie, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, toutes les nobles figures de la virginité chrétienne : Abel et la fille de Jephté dont la chair innocente a été immolée à l'image de celle du Christ, Joseph, Judith, Susanne, le Précurseur et la Vierge Mère, ces héros de la chasteté et de la virginité (11-18). Enfin le chœur chante l'épithalame des noces de l'Église et de son divin Époux. Dans la personne de l'Église, c'est l'humanité elle-même qui retrouve le paradis, le bonheur de la création première, et, toute rayonnante de gloire, regagne avec le Christ le séjour de la vie (19-23). Et le cantique se termine par une humble prière des vierges qui demandent au Tout-Puissant de daigner les admettre auprès de son Fils.

Aux traits de la parabole évangélique viennent s'associer très harmonieusement sentiments personnels et souvenirs de l'histoire chrétienne, réminiscences bibliques et couleurs du *Cantique des Cantiques*, auxquels se mêlent sans disparate des images gracieuses empruntées au lyrisme grec :

Le refrain rappelle la parabole des vierges (*Mt.* 25, 1-12) et les conseils du Christ sur la vigilance¹ ; la vierge va au devant de l'Époux en portant des « lampes brillantes » : l'idée

trouve seulement dans un chœur d'Euripide, Rhésus 532-533 ; ἀναξ, employé surtout par Eschyle.

St. 2, μάκαρ, épithète qui revient jusqu'à 7 fois dans la suite, appliquée aux dieux dans l'Iliade et Euripide, et aussi chez beaucoup d'autres.

St. 3, προσεννέπει de προσεννέπω (Tragiques).

St. 7, μέλπουσαι de μέλω (Pindare, Eurip.). Θάλος (Il. Odys. Eurip.).

St. 9, ἐκ φρενῶν, du fond du cœur (Esch. Soph.).

St. 11, αἱματοσταγῆς (Esch. Eurip.).

St. 12, λέκτρα, au sens du sing. couche, lit (Pind, Esch. Soph.).

St. 13, βαμός (Tragiques).

St. 14, χράναντα de χραίνω, souiller (Tragiques).

St. 15, λέχη, pluriel employé par Sophocle au sens de couche.

St. 17, κόνις, poussière (Il. Esch. Soph.).

St. 18, νηδύς, ventre d'une femme (Esch. Eurip.).

St. 19, γαμήλιος (Esch. Eurip.).

St. 20, θαλαμηπόλος (Esch.) ; γεραίρομεν de γεραίρω (Pind.) ; ἄμωμος (Esch.).

St. 21, ἄφνω (Esch. Eurip.).

St. 22, ἔδρας (Tragiques) ; ἄχραντος (Eurip.).

Mots composés créés par Méthode à la façon d'Eschyle ou emprunts inconnus dans l'état de nos connaissances lexicographiques : st. 1, ἐγερσίνευρος ; st. 7, φαιδρόκοσμε, ἀχραντόσωμε ; st. 18, ζωητόκος ; st. 20, θεόνυμφε, χιονόσωμε, κυναυδόστρυχε ; st. 21, τηξίφων.

¹ « Que vos reins soient ceints et vos lampes allumées. » *Lc.* 12, 35.

est tirée de l'Évangile, mais l'épithète employée par Méthode appartient au vocabulaire d'Eschyle et d'Euripide.

St. 1. Le son de la voix « qui éveille les morts » est une image chrétienne : le poète pense à l'ange qui annoncera le jugement et la résurrection. « Les vêtements blancs » dont les vierges sont revêtues, et, plus loin, st. 3 et st. 19, les « vêtements immaculés » rappellent la vision de l'*Apocalypse*, 7, 9-13.

St. 3. « O Maître tout resplendissant d'or », Méthode applique au Christ l'épithète qui, chez les païens, désignait Aphrodite à cause des riches ornements qu'ils offraient à cette déesse.

St. 4. « L'ardeur des flammes » et « les attaques meurtrières des bêtes féroces » sont une allusion aux luttes des martyrs.

La strophe 5 traduit les luttes que les vierges, désireuses de se garder au Christ, ont dû soutenir au sein de leur famille, pour s'arracher aux réunions joyeuses des amies de leur âge, et résister à la fierté de leurs mères, qui rêvaient une noble ou riche alliance et la continuation de leur race.

St. 6. « Chorège de la vie », c'est-à-dire maître de la vie. L'image est tirée du théâtre grec : le Christ est comparé au chorège, c'est-à-dire à celui qui devait entretenir un chœur.

St. 7. La Reine, épouse du Christ, est l'Église, comme l'indique la strophe 20. Elle est décrite avec les traits de l'Épouse du *Cantique des Cantiques* : « au corps sans tache », et st. 20, « au corps blanc comme neige », le *Cantique* IV, 7, disait « il n'y a pas de tache en toi » ; « à la belle victoire », sans doute parce qu'elle a été préférée aux autres reines ou concubines, VI, 8 ; « au souffle agréable », le *Cant. des Cant.*, III, 6, dit « exhalant la myrrhe et l'encens » ; st. 20, « aux noires boucles », dans le *Cant. des Cant.*, I, 5, « je suis noire mais belle ».

St. 10. Après le tableau du désespoir des vierges folles, aux strophes 8 et 9, intervient ici l'image grecque d'un banquet où les convives s'abreuvent de nectar.

Dans les strophes suivantes (11-18), consacrées aux figures bibliques de la chasteté, quelques images déjà notées dans l'étude du vocabulaire révèlent l'imitation des Tragiques grecs : (st. 11) Abel, tout ensanglanté αἱματοσταγής (Eschyle) ; (st. 13) le sacrifice de la fille de Jephthé est décrit comme

un sacrifice grec ; la comparaison cependant ἀρνιάδος δίκην utilise le terme ἀρνίς jeune agnelle, qui vient de la *Genèse* (*Version des Septante*) ; (st. 17) le Précurseur « arrosait la poussière de son sang noir » (Tragiques).

St. 19. Les anges sont appelés du ciel aux noces du Roi. Le Christ est appelé, comme l'Époux du *Cantique des Cantiques*, tantôt l'Époux et tantôt le Roi.

A la fin Méthode fait chanter par les vierges le nouvel âge d'or, le retour de l'homme à la félicité première. Le front ceint de blancs calices de lis, symbole de chasteté, le chœur des vierges célèbre l'entrée de l'Église au ciel. L'évêque d'Olympe a su mettre ainsi la poésie au service de la plus haute théologie et traduire avec splendeur les désirs passionnés de son âme ardemment mystique. Il y a dans tout cet hymne du mouvement et de la vie ; un souffle puissant en soulève les strophes. Ce sont les élans d'une âme vivement éprise d'amour pour le Christ, personne vivante, Dieu venu des régions célestes se faire chair et sang parmi les mortels et les ramener vers cette félicité à laquelle, de toute éternité, il avait voulu les associer.

Les éloges que saint Jérôme décernait aux écrits de Méthode, avaient donc leur raison d'être. Les œuvres de l'évêque d'Olympe, bien que l'imitation de Platon y revête un caractère quelque peu mécanique, témoignent d'une vraie préoccupation d'art. Nous y trouvons un heureux essai d'alliance entre la forme classique et les pensées et sentiments nouveaux du christianisme. Épris de la culture hellénique, il n'a pas cru que la religion nouvelle dût mépriser le brillant vêtement sous lequel se présentait la sagesse antique. Les œuvres de Platon étaient dans toutes les mains. Méthode s'est mis à l'école de l'élégant écrivain en qui s'était épanouie la fleur du génie littéraire grec. Les Pères illustres du siècle suivant imiteront son exemple. Les Basile, les Grégoire, les saint Jean Chrysostome sauront recueillir le splendide héritage, ils aimeront donner à leurs œuvres la riche expression dont s'était parée la sagesse hellénique.

LIVRE II

LA PENSÉE DE MÉTHODE

CHAPITRE I

DIEU ET LA CRÉATION

§. 1. DIEU EN LUI-MÊME

La notion de Dieu. — Les matières que Méthode traite dans les écrits qui nous ont été conservés de lui, ne l'ont pas amené à donner un enseignement particulier sur la notion de Dieu. « Il est difficile de bien parler de Dieu », dit-il à la suite de Platon, comme les anciens Apologistes et Clément d'Alexandrie ¹. Dans leur polémique contre le polythéisme, ces écrivains avaient défendu la croyance monothéiste chrétienne, en faisant largement usage de termes empruntés à l'éclectisme platonicien, la philosophie régnante de leur temps. La théologie grecque définissait Dieu en le déclarant la source de tout ce qui existe et en niant toute limitation de son être. Méthode reproduit cette conception devenue courante. Dans le *Banquet*, il décrit Dieu comme « la beauté inengendrée et incorporelle, qui ne connaît ni commencement ni déclin, mais est sans changement, toujours jeune, et se suffit à elle-même ; en elle-même et en rapport avec elle-même, habitant comme une lumière dans l'indicible et l'inaccessible, et, dans le surcroît de sa puissance, embrassant tout, le créant et l'arrangeant » ². De même, dans le *De resurrectione*, le carac-

¹ *De sang.*, 1, 2. Cf. *Timée*, 28 c. : « découvrir l'auteur et le père de cet Univers, c'est un travail difficile. »

² *Banquet*, VI, 1, Bw., p. 64, 14 sqq. Les références renvoient à l'édition récente de Bonwetsch dont je cite le plus souvent la page et la ligne.

tère propre de Dieu est d'être seul ἀγέννητος, non produit, et d'avoir seul une nature exempte de besoin et de peine parce qu'il est incorporel et par conséquent invisible ¹. N'être pas produit ², et d'autre part l'incorruptibilité et l'immortalité ³ sont les propriétés caractéristiques de la nature divine. De ce que Dieu existe par lui-même, il en résulte — Clément d'Alexandrie avait insisté sur ce point ⁴, — qu'il est la cause de tout. Comme lui, il l'appelle πατὴρ τῶν ὄλων ⁵. C'est le Tout-Puissant et le Créateur, mais il n'a pas besoin de la création pour ajouter à sa perfection ⁶. Il tire de lui seul tout ce qui est beau et bon, car il est lui-même tout bien et toute beauté ⁷. N'être pas produit, être incorporel, sans commencement et incorruptible, immuable et sans besoin, se suffire à soi-même et posséder la toute-puissance créatrice : tels sont les caractères de l'essence divine. C'est la notion métaphysique que les Pères grecs se sont formée de la divinité ⁸. Ce développement théologique a utilisé le concours de la philosophie platonicienne ou néo-platonicienne ⁹, mais le monothéisme chrétien ne s'est pas dilué dans l'abstraction de la

¹ De res., III, 18, 4. ἡ γοῦν ἀγέννητος καὶ ἀνευδεῆς καὶ ἀκράματος φύσις ὁ θεὸς μόνος ἔδεται, ἀσώματος ὢν· διὸ καὶ ἀόρατος. Comme il s'agit de Dieu en général et non de la hiérarchie des personnes en Dieu, il n'est pas nécessaire de rappeler ici la distinction entre ἀγέννητος, improduit, et ἀγέννητος, inengendré. Là-dessus voir, par exemple, ce que dit le P. Prat au sujet de la doctrine d'Origène, le grand théologien dont les vues étaient bien connues de Méthode. (Origène, p. 56 sqq.).

² De autex., 5.

³ De cibis, 12, 3.

⁴ Sur le concept de Dieu dans Clément d'Alexandrie et ses relations avec la philosophie cf. W. Möller, *Geschichte der Kosmologie*, p. 512, sqq.

⁵ Voir les passages relevés par Bonwetsch, *die Theologie des M.*, p. 54, note 3. Cette expression faisait partie de la formule du baptême : ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου. Justin, *Première Apologie*, LXI, 3.

⁶ De creatis, 3.

⁷ *Adversus Porphyrium*, 3.

⁸ Bonwetsch, *op. cit.*, p. 55.

⁹ Les Apologistes se sont servis de la philosophie courante, de l'éclectisme platonicien, pour décrire les attributs qui exprimaient la transcendance divine. Cette transcendance, sous l'influence du néo-platonisme, a également été fortement accentuée par les deux Pères alexandrins, Clément et Origène.

Sur la notion de Dieu chez Plutarque, représentant du platonisme éclectique, cf. Möller, *op. cit.*, p. 29. Rapports des Apologistes et de la philosophie, *ibid.*, p. 129, sq. Transcendance divine chez les Pères grecs. cf. *Dict. de Théol. cath.*, fasc. XXIX, art. Dieu, col. 1029-1050.

religion philosophique, grâce au contact que les Pères grecs ont toujours gardé avec la foi vivante de la communauté chrétienne en un Dieu personnel.

La Trinité. — La forme que revêtait cette foi dans l'Église, la conception trinitaire, est particulièrement intéressante à étudier dans Méthode, le théologien le plus en vue de l'Église grecque en cette fin du III^e siècle, à la veille du grand conflit arien. Quelle idée se fait-il des personnes divines et de leurs rapports ? Comment les fait-il entrer en relation avec le monde ? Comme il n'a pas traité spécialement de ces questions, nous devons nous contenter de quelques indications disséminées çà et là dans ses œuvres.

Voici tout d'abord les quelques mentions de la Trinité que l'on trouve dans ses récits. Au discours VIII, 11, du *Banquet*, il en voit un symbole dans le chiffre 1260, le nombre de jours passés au désert par la femme de l'*Apocalypse*. En effet, dit-il, le nombre 1000, composé du nombre 100 multiplié par 10, est un nombre parfait et complet : c'est le symbole du Père « qui a créé et conserve l'univers de lui-même. » 200 composé de deux nombres parfaits est un symbole du Saint-Esprit « parce que celui-ci procure (embrasse) la connaissance du Père et du Fils ». Enfin le chiffre 60 (6×10) est un symbole du Christ. Le nombre 6, qui le constitue, procède de l'unité comme un nombre parfait auquel il ne manque rien et qui n'a rien de trop. Divisé, en effet, en ses parties, il se retrouve égal à lui-même et parfait dans la

somme des quotients de ces divisions ($\frac{6}{2} = 3, \frac{6}{3} = 2, \frac{6}{6} = 1$;

$3 + 2 + 1 = 6$), ce qui n'est pas le cas pour les autres

nombres qui sont ou plus que parfaits comme 12 ($\frac{12}{2} = 6, \frac{12}{3} = 4, \frac{12}{4} = 3, \frac{12}{6} = 2, \frac{12}{12} = 1$; $6 + 4 + 3 + 2 + 1 = 16$),

ou imparfaits comme 8 ($\frac{8}{2} = 4, \frac{8}{4} = 2, \frac{8}{8} = 1$; $4 + 2 + 1 = 7$).

Aussi se rapporte-t-il au Fils de Dieu « qui a quitté la pléni-

tude de sa divinité » pour venir au monde. Il a été amoindri en lui-même et dissous en ses parties ; mais, de son amoindrissement et de ses parties, il a été rétabli dans sa propre plénitude et sa grandeur sans avoir jamais été diminué en son être parfait » ¹.

Un autre symbole de la Trinité, c'est le cèdre, l'hysope et l'écarlate, que le prêtre jetait dans le feu avec la génisse, selon les prescriptions de livre des Nombres ². Le bois de cèdre, qui ne se corrompt pas et qui est toujours vert, est une figure du « Père de l'univers, qui possède l'incorruptibilité et l'immortalité ». L'hysope se rapporte au Fils monogène « venu nous guérir et nous sauver ». Car, « cette plante est un remède contre le dessèchement du corps, et Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a ranimés, nous qui étions fanés et desséchés ». L'écarlate signifie « l'union avec l'Esprit-Saint à cause duquel nos âmes « sont marquées, comme d'un sceau » pour le salut. « C'est là l'image de la Trinité. »

Les trois personnes divines se trouvent nommées ensemble et sur le même rang dans le *De lepra* ³. Ceux qui sont atteints de la lèpre de l'esprit, les hérétiques, « ont blasphémé soit contre cet Etre lui-même (cette substance elle-même), c'est-à-dire le Père, soit contre son Verbe préexistant, ou contre le Saint-Esprit. »

D'après un fragment ⁴ à l'attestation bien tardive — il a été conservé par Anastase le Sinaïte au VII^e siècle — et qui, de plus, n'est pas une citation textuelle, Méthode comparait les trois personnes de la Trinité aux trois premiers êtres humains : Adam inengendré, disait-il, est le type de Dieu le Père, le fils qu'il a engendré est le type du Fils et Logos de Dieu, Ève sortie de ses flancs est l'image de l'ἐκπορευτὴ ὑπόστασις, du Saint-Esprit. Les trois termes sont bien distincts et possèdent la même nature « ὁμοούσιος τριάς, » le

¹ Bw., p. 96, 1-4. Ces curieuses allégories numériques avaient été mises en vogue par les juifs alexandrins, Aristobule et Philon, sous l'influence du néo-pythagorisme. Un sens symbolique était attribué aux premiers nombres, à leurs propriétés et aux combinaisons que l'on pouvait former entre eux.

² *De cib.*, XII, 3.

³ *De lepra*, XI, 4.

⁴ BONWETSCH, p. 521.

Fils est engendré du Père, et le Saint-Esprit procède de la substance du Père. L'emploi du mot *ὑποούσιος*, qui ne devait acquérir toute sa force que plus tard, avec saint Athanase, éveille tout d'abord notre défiance. Ensuite il est étonnant que la relation du Saint-Esprit avec les deux autres personnes, encore peu distincte chez Origène¹, soit présentée ici avec le terme précis de « procession », qui apparaîtrait pour la première fois. Il faut donc conclure que, fort vraisemblablement, la comparaison de Méthode n'a pas été rapportée dans sa teneur originale.

La personne du Fils. — Étudions maintenant en particulier le second terme de la Trinité, la personne du Logos. Quels sont les titres, quel est le rôle que lui donne Méthode ?

A plusieurs reprises il l'appelle « Fils de Dieu », « Fils unique », « premier-né et Fils unique », « Christ, Fils de Dieu »². Cette filiation, comme l'avait montré Origène³, est absolue et indépendante du temps. Le commentaire du texte « *Filius meus es tu, ego hodie genui te* »⁴, au discours huitième du *Banquet*, ne laisse aucun doute à cet égard. « Il faut remarquer, dit Méthode, qu'il (le Père) l'a déclaré son Fils d'une façon indéfinie et sans détermination de temps, τὸ μὲν υἱὸν αὐτοῦ εἶναι ἀπρόστως ἀπεφάνητο καὶ ἀχρόνως. « Tu es », en effet, lui a-t-il dit, et non « tu es devenu » mon Fils, οὐ « γέγονας » ; par là il veut dire, non pas qu'il a été adopté récemment comme fils, ni encore qu'existant auparavant, il a après cela une fin, mais qu'engendré avant, il sera et il est le même. » Ce texte est de première importance. Il exclut toute idée d'adoption. De plus, le Fils est placé en

¹ ORIGÈNE. *In Joan*, II, 6, P. G., XIV, 125-129 : « tout ayant été produit par le Verbe, le Saint-Esprit est le plus digne et le premier en rang de tous les êtres produits par le Père au moyen du Christ. »

² Bw., p. 29, 19, 370, 5 ; 422, 8 ; 428, 4.

³ Cf. par exemple *De princip.*, IV, 4, 1 (28). Origène dit que la génération divine est un acte éternel et continu, semblable à l'éclat de la lumière qui luit toujours. On ne doit même pas parler de temps ou d'éternité, car la Trinité est au-dessus de toutes ces notions. Le P. PRAT (*Origène*, p. 32-35) traduisant ce résumé final du *Periarchon*, fait remarquer que l'orthodoxie de ce résumé et la fidélité du traducteur Rufin nous sont garantis par la citation que fait saint PAMPHILE de ce passage dans l'*Apologie d'Origène*.

⁴ Ps., 2, 7 ; Lc., 3, 22. *Banquet*, VIII, 9, Bw., p. 91, 7 sqq.

dehors du temps dans lequel se meut toute créature. Il est donc coéternel au Père dont il est éternellement le Fils. Il est bon d'y insister afin de ne pas être amené à trop presser le sens de certaines expressions défectueuses que nous rencontrerons. Après avoir ainsi déclaré nettement la filiation éternelle et absolue de la deuxième personne, Méthode explique, comme l'avait fait saint Justin ¹, le « ego genui te » de la manifestation du Fils aux hommes. « Toi qui étais avant les siècles dans les cieus, j'ai voulu t'engendrer aussi au monde : c'est-à-dire, toi qui étais inconnu auparavant, j'ai voulu te faire connaître ».

La filiation éternelle entraîne la pleine divinité du Logos, image parfaite du Père, et Dieu comme lui. Il est « l'image prototype et monogène du Père » ², « la Sagesse et la magnificence » de Dieu, dont il ne convenait pas que d'autres que les anges annoncent la venue. Au commencement, selon l'expression de saint Jean, « il était πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ³. « Étant Dieu, il s'est revêtu de la chair humaine » ⁴. C'est là, verrons-nous plus loin, le fondement de son œuvre rédemptrice.

Cette sagesse, image parfaite et subsistante du Père, joue le rôle d'intermédiaire entre Dieu et le monde, bien que, de sa nature, elle appartienne à Dieu et non à la créature. Elle forme, ordonne et régit l'univers et règle ses rapports avec Dieu. Le fondement de cette théologie, qui assimilait la Sagesse au Logos, et attribuait à celui-ci l'organisation de la création, tandis que le Père en était plus proprement l'auteur, Méthode le trouve, comme l'avaient fait, les premiers, les Apologistes ⁵, dans un texte de l'Ancien Testament, *Prov.*, 8, 22, rapproché du Prologue de l'Évangile de saint Jean. Voici comment il s'exprime dans un fragment du *De creatis* : « Dans le principe, dit-il, ἐν ἀρχῇ, Dieu a créé le ciel et la terre... : on ne se trompera pas en disant

¹ *Dial.*, 88, 8.

² *De res.*, I, 35. Bw., p. 274, 5. *De sang.*, VII, 2-5.

³ *Bgt.*, III, 6. Bw., p. 32, 9.

⁴ *Ibid.*, I, 4. Bw., 13, 7.

⁵ Sur le rôle du Verbe dans la création chez les Apologistes. Cf. A. PUECH, *Les Apologistes Grecs*, p. 107, 159, 187, 222, sqq.

que ce « principe » est la Sagesse ¹ ». Et après avoir cité, selon la leçon des *Septante*, le texte des *Proverbes* : κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, il continue ainsi : « il était logique et plus convenable que tous les êtres qui ont été créés lui soient postérieurs puisque, en effet, ils ont été produits par elle. Voyez si ce que dit l'évangéliste : « ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος κτλ..., ne concorde pas avec ces paroles. Car le principe d'où est né très directement le Logos, il faut dire que c'est le Père et Créateur de l'univers, dans lequel se trouvait le Logos. Et par les paroles αὐτός ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν, l'évangéliste paraît révéler le pouvoir (τὸ ἐξουσιαστικὸν τοῦ Λόγου) que le Logos avait auprès de son Père, et cela, avant que le monde fût parvenu à la naissance, entendant par principe le pouvoir (τὴν ἐξουσίαν ἀρχὴν εἰπών). Ainsi, après son propre principe sans commencement, après le Père, le Logos devient le principe des autres êtres par lequel tout est créé. » Selon une expression traditionnelle ², Méthode appelle le Logos « la main toute-puissante du Père ». Les deux puissances créatrices ont ainsi leurs attributions particulières : l'une « exécute par elle-même et à partir du néant ἐξ οὐκ ὄντων, par sa pure et simple volonté, sans retard, en même temps qu'elle le désire, ce qu'elle veut faire, et c'est le Père ; l'autre ordonne et diversifie, en imitant la première, ce qui a déjà été créé, c'est le Fils, cette main forte et toute-puissante du Père par laquelle celui-ci ordonne la matière après l'avoir créée du néant » ³.

Un autre rôle, traditionnel aussi, attribué par Méthode à la seconde personne divine, est celui de révélateur. Comme le premier, les Apologistes et saint Irénée l'avaient trouvé, non dans une conception philosophique de la transcendance

¹ *De creatis*, XI, Bw., p. 498, sq. L'assimilation de la Sagesse des *Proverbes* avec « le Principe » du Prologue de saint Jean et le Verbe était courante. Pour Origène, ce Principe n'était autre que la cause exemplaire des choses, c'est-à-dire la Sagesse de Dieu, selon le texte de *Prov.* VIII, 22, et, de plus, parce que l'Écriture dit indifféremment que Dieu créa toutes choses dans le Principe (*Gen.*, I, 1 : ἐν ἀρχῇ) ou dans la Sagesse (*Ps.* CIII, 24). Cf. ORIGÈNE, in *Joan*, I, 39 (XIV, 89), F. PRAT, *Origène*, p. 42-43.

² Cf. plus loin, chap. IX, II, § 1.

³ *De creat.*, IX, Bw., p. 498.

du Père, mais dans les déclarations de l'Évangile ¹. « Dieu, dit Méthode, a ordonné à son propre Fils d'annoncer aux Prophètes sa venue à la vie dans la chair ². » Avec l'Esprit-Saint, le Christ est l'auteur de la Loi et des Prophéties ³. Selon une expression assez bizarre, inspirée du *Ps.* 44, 2 ⁴, « le Logos, le Seigneur, scribe agile de l'éternité, met en pleine lumière la loi de l'Esprit ⁵. » Cependant notre auteur insiste bien moins sur ce rôle que sur celui d'organisateur de la création. Il n'en parle guère qu'à deux ou trois reprises et d'une façon accidentelle.

Le Saint-Esprit. — Du Saint-Esprit, troisième terme de la Trinité, l'évêque d'Olympe a parlé assez peu. A la suite de saint Irénée, il l'associe au Logos dans l'œuvre de la création : *ὁ πνεύματι καὶ λόγῳ δημιουργήσας τὸ πᾶν*, dit-il de Dieu ⁶. Comme le Logos, le Saint-Esprit est aussi révélateur ⁷. Comme lui encore, il a inspiré les Saintes Écritures ⁸. « Esprit de vérité », d'après saint Jean, « il nous procure la connaissance du Père et du Fils ⁹. » Ce caractère illuminateur de l'esprit n'est que rapidement indiqué. Son rôle de sanctification est plus accentué. Au baptême, par la vertu des souffrances du Christ, « ceux qui viennent d'être illuminés reçoivent de l'Esprit de vérité, du Paraclet, et sont régénérés dans l'immortalité ¹⁰. » La vie chrétienne est présentée comme une participation à la vie de l'Esprit-Saint. Méthode voit, dans le sommeil

¹ JOAN, I, 18 : « Personne n'a vu le Père : le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a révélé. » Mt. XI, 22 : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père et ceux à qui le Fils l'a révélé. » Cf. pour Justin A. ΡΥΣΗΝ, *op. cit.*, p. 109 ; pour saint Irénée, *Adv. Haer.* II, 30, 9 ; IV, 6, 5, 7 ; IV, 7, 3 ; IV, 20, 7.

² *Bqt.* VII, 6 (163).

³ *Ibid.*, X, 6 (277).

⁴ « *Lingua mea calamus velociter scribentis.* »

⁵ *Bqt.* V, 4 (118).

⁶ *De lepra*, XIV, 7. Même idée avec des termes analogues dans saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.* II, 30, 9 : *solus unus Deus fabricator hic qui est super omnem principatitatem et potestatem et dominationem et virtutem... qui fecit ea per semetipsum, hoc est per Verbum et Sapientiam suam...*

⁷ *Bqt.* X, 6, *loc. cit.*

⁸ *Ibid.*, II, 3. Bw., p. 18, 16.

⁹ *Ibid.*, VIII, 11. Bw., p. 94, 16.

¹⁰ *Ibid.*, III, 8. Bw., p. 36, 9, sq.

envoyé à Adam, le symbole de ce qu'il appelle l'extase du Christ, et, dans la côte dont Eve a été formée, la figure de l'Esprit-Saint, « cet Esprit de vérité, aux sept dons selon le Prophète, et auquel Dieu emprunte, après l'extase du Christ, c'est-à-dire après son Incarnation et sa mort, pour former la future aide de celui-ci, c'est-à-dire les âmes qui lui sont unies comme des épouses. ¹ » Dans la prière qui termine le *De resurrectione*, Méthode demande à Dieu le pardon de ses fautes par l'Esprit, « le Consolateur, celui qui parfait nos âmes... » Cette dernière expression se trouve dans la *I^a Clementis* ; elle a été encore employée par saint Grégoire le Thaumaturge. Les quelques indications que nous venons de noter rappellent les vues de saint Irénée chez qui le Saint-Esprit apparaît aussi comme esprit de vérité, gage d'immortalité et prince de sanctification, en vertu de son intime union avec le Christ².

Impropriétés de langage. — L'Esprit-Saint et le Logos, Fils de Dieu, sont étroitement associés au Père. Méthode les met sur le même rang quand il fait mention des trois termes de la vie divine. Cependant quelques expressions offrent des difficultés et demandent des explications.

Au discours dixième du *Banquet*, le Christ et l'Esprit-Saint sont appelés « les deux puissances premières-nées au service de Dieu, τὰς δύο ἀρχηγόνους δυνάμεις... τὰς δορυφορούσας τὸν θεόν ³ », ce qui paraît entraîner une infériorité vis-à-vis du Père. Ce genre d'expressions est plus fréquent au sujet de la deuxième personne. Au septième discours du même traité, Méthode dit que, pour louer le Fils de Dieu, les Apôtres et les Prophètes n'ont pas pris à témoin un homme ou un ange, mais « celui de qui dépend toute autorité et toute puissance ; car il convenait que celui qui est plus grand que tous les autres après le Père, s'appuyât sur le témoignage du Père, le seul

¹ *Ibid.*, Bw., 36, 16.

² *Adv. Haer.*, III, 17, 2 ; III, 24, 1 ; V, 8, 1.

³ *Bqt.*, X, 6. Bw., 128, 24. Les dieux secondaires, chez Maxime de Tyr et les platoniciens, au second siècle, étaient décrits comme les « gardes du corps » de Dieu. Philon avait parlé de « Puissances doryphores » désignant ainsi les puissances ou êtres intermédiaires entre Dieu et l'homme. Cf. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. II, p. 422.

qui soit plus grand que lui ¹. » Il est vraisemblable que ce passage s'inspirait de l'exégèse courante de *Jean*, 14, 28 : « mon Père est plus grand que moi », et de l'*Épître aux Hébreux*, 6, 16 : « les hommes jurent par un plus grand qu'eux-mêmes. » Au *De sanguisuga* ², la Sagesse et la magnificence que les Cieux annoncent n'est autre que le Christ, créateur de tout, « qui est plus élevé que toute la création... et qui ne reçoit quelque chose de personne sauf du Père. » Et, dans l'un des fragments de l'*Adversus Porphyrium* : cette Sagesse est restée impassible dans un corps cloué à la croix à cause de sa nature « meilleure et plus pure que toute nature, après Dieu qui l'a engendrée ³. » Dans le *De creatis*, le Logos paraît avoir été tout d'abord renfermé dans le Père, dont il serait ensuite sorti : « de ce principe (du Père) est né très directement le Logos qui était dans le Père ⁴. » Enfin il est appelé « le plus ancien des éons et le premier des archanges ⁵. » Il faut noter que ces dernières expressions, empruntées au langage gnostique, n'ont pas, dans leur contexte, le sens qu'elles auraient, prises en elles-mêmes. En effet ἀρχάγγελος, mis en relation avec « prince des prêtres », « prince des Prophètes », et « prince des vierges », signifie simplement prince des anges. Ces termes ont été amenés par le rapport que Méthode établit entre le Christ et Adam : on ne saurait en presser le sens. « Il convenait, dit-il, que le premier-né, le premier rejeton de Dieu, son Monogène, sa Sagesse, se mélangeât avec le premier engendré des hommes... il était grandement convenable que le plus ancien des éons, le premier des archanges, devant entrer en relation avec les hommes, fit sa demeure dans le plus ancien et le premier des hommes, en Adam ⁶. »

Photius avait été frappé de ces incorrections de langage et en avait conclu à des interpolations ariennes. En réalité, elles sont bien le fait de Méthode et ses écrits n'ont pas subi d'al-

¹ Bw., 71, 14.

² Bw., p. 484, 29.

³ Adv. Porph., II. Bw., 506, 3-6.

⁴ De creat., XI, Bw., 499, 9.

⁵ Bgt, I, 4. Bw., 12, 20. Bgt, III, 4 (60).

⁶ Bw., p. 31, 2-5.

tération. Elles sont même un signe d'authenticité et la marque du langage théologique peu ferme de ces temps prénicéens. Le sermon *de Simeone et Anna*, où se trouvent des expressions trop précises sur l'unité de nature des personnes divines¹, dénote au contraire une composition postérieure au Concile de Nicée et ne peut par conséquent être attribué à Méthode.

Quelle est la portée de ces incorrections ? Le fond de la doctrine ne fait pas de doute. Méthode nomme les trois personnes divines sur le même rang et il condamne les hérétiques qui ont erré sur la Trinité. Au huitième discours du *Banquet*², il voit, dans le tiers des étoiles que balaye la queue du dragon de l'*Apocalypse*, un symbole des sectes hérétiques et des conventicules hétérodoxes. Ils sont précipités dans les ténèbres parce que, dit-il :

Ils ne se sont pas maintenus dans les figures triangulaires de la piété, ayant heurté celle-ci au sujet de l'adoration orthodoxe de la divinité. Aussi sont-ils appelés le tiers des étoiles parce qu'ils ont fait fausse route sur l'un des nombres de la Trinité ; tantôt sur le nombre du « Père », comme Sabellius, qui affirme que le Tout-Puissant lui-même a souffert ; tantôt sur le nombre du « Fils », comme Artémas et ceux qui soutiennent qu'il s'est montré seulement en apparence ; et tantôt encore sur le nombre « Esprit », comme les Ébionites qui prétendaient que les Prophètes avaient parlé de leur propre mouvement. Quant à Marcion, Valentin, les partisans d'Elkesaios et les autres, il vaut mieux ne pas même en rappeler le souvenir.

Ces déclarations, rapprochées du texte où Méthode affirmait très nettement la filiation éternelle et absolue du Logos, ne permettent pas de croire qu'il y eût dans sa pensée une infériorité réelle du Fils vis-à-vis du Père. Les trois termes de la Trinité possèdent vraiment et parfaitement la nature divine et sont bien distincts l'un de l'autre.

On ne peut nier cependant que la doctrine trinitaire de notre auteur ne trahisse quelque incohérence. Les impropriétés de langage des textes incriminés montrent qu'il ne

¹ Cf. par exemple *P. G.*, 18, 352, C.-D.

² *Banquet*, VIII, 10. Bw., p. 92, sq.

s'était pas tout à fait dégagé des idées subordinationnismes de certains Pères grecs qui l'avaient précédé. Les Apologues, en insistant sur le rôle ministériel qu'ils attribuaient au Logos, avaient été amenés à le présenter dans une situation inférieure au Père. Instrument du Père dans l'œuvre de la création, il apparaissait comme subordonné à celui dont il exécutait les volontés. Ce sont les traces de ce subordinationnisme qui expliquent le manque de cohésion dans la doctrine trinitaire de Méthode. Malgré quelques imprécisions ou incorrections, les écrits de l'évêque d'Olympe montrent néanmoins que, à la veille du grand conflit arien, la pensée chrétienne grecque n'hésite pas sur le sens de la doctrine dont les formules vont être fixées au Concile de Nicée¹.

§ 2. DIEU ET LA CRÉATION

I. — LE MONDE

La création est attribuée par Méthode à Dieu le Père. Il est le Créateur tout-puissant, père de l'univers : ὁ παντοκράτωρ, πατήρ καὶ παντοκράτωρ καὶ δημιουργός, πατήρ καὶ ποιητής τῶν ὅλων². Mais il n'a pas lui-même disposé et orné son œuvre ; c'est le Logos, son Fils, nous venons de le voir en expliquant son rôle ministériel, qui l'a organisée et parachevée. Comme le

¹ Cette doctrine se développe dans le sens de la foi de l'Église et dans la ligne des données évangéliques. Chez l'évêque platonisant d'Olympe, à la veille des premières définitions dogmatiques, comme chez les Apologues dont il reproduit les vues, et, en remontant plus haut encore, dans saint Jean, le point de départ de la doctrine sur le Verbe est religieux et non philosophique. C'est la foi évangélique et traditionnelle en Jésus, Fils de Dieu, qui a permis aux Pères grecs d'adopter, tout en sauvegardant leur indépendance, les idées courantes sur le Logos, intermédiaire entre Dieu et le monde. Les notions philosophiques sont venues se cristalliser autour de la croyance chrétienne, l'aidant seulement à se développer dans le sens de sa teneur fondamentale. Au sujet des Apologues, cf. à ce propos, la conclusion de M. A. PUECH, *les Apologues Grecs*, p. 293-296. Sur le point de départ de la doctrine du Verbe dans saint Jean, cf. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I, p. 506 sq. (Conclusion de l'étude sur le Prologue). Voir aussi dans le même ouvrage l'étude sur le logos philonien. Chez Origène la conception du Logos est très nuancée. Bien qu'il emprunte quelques traits à la philosophie profane, il suit de très près l'auteur du 4^e évangile. Cf. F. PRAT, *Origène*, p. 39-49.

² *Banquet*, II, 7. Bw., 24, 13. *De creat.*, III, Bw., 496, 1. *De creat.*, XI. Bw., 499, 10.

symbolise le prophète Ézéchiel dans la vision des quatre animaux à quatre faces dirigés par l'Esprit de vie, c'est le Logos qui a réuni les quatre éléments : l'eau, la terre, l'air et le feu, qui composaient l'univers selon la cosmologie ancienne ; il les maintient associés et les dirige, semblable à un conducteur expérimenté qui gouverne son attelage ¹.

Réfutation du dualisme gnostique. — Dieu est créateur au sens propre et absolu du mot. La matière soit organisée, soit informe, a été créée par lui du néant. Cette vérité, de tout temps admise dans l'Église, était battue en brèche par l'enseignement gnostique. Dans le *De autexusio*, Méthode réfute le dualisme que professaient ces hérétiques. Un Valentinien, pour expliquer l'origine du mal, y soutient l'existence d'une matière éternelle, principe indépendant de Dieu. Admettre deux principes incréés, répond Méthode, est une impossibilité métaphysique.

En effet, dit l'Orthodoxe, il faudrait dans ce cas, que Dieu fût complètement séparé de la matière, ou bien qu'il en fût une partie, ou encore qu'ils fussent l'un dans l'autre. Chacune de ces trois suppositions est également inadmissible. Si Dieu fait partie de la matière, il n'y a plus deux principes incréés, mais un seul ; s'il en est séparé, il faudrait, entre les deux, un intermédiaire pour juger de la séparation. Enfin dans le cas où ils seraient l'un dans l'autre, si Dieu est dans la matière, enveloppé de cette matière informe, comment s'en serait-il détaché pour la façonner et l'ordonner ? Si, au contraire, la matière est en Dieu, comme les oiseaux sont dans l'air, il faudrait dire que Dieu peut être divisé, ou qu'il est un réceptacle de choses désordonnées et mauvaises. Mais précisément ce qu'il s'agit d'éviter, c'est de faire de Dieu l'auteur du mal. (*De autex.*, V-VI).

Le dualisme se heurte encore à d'autres contradictions. Cette matière est amorphe, ἀποιοζ. Quand Dieu a fait le monde, il a donc créé les qualités de la matière. Il les a créées *ex nihilo* ἐκ μὴ ὄντων, puisqu'il n'y avait pas de qualités

¹ *De resur.*, II, 10, 2-4. *Ézéch.*, 1, 10.

préexistantes. Mais alors, puisque les qualités viennent du néant ἐξ οὐκ ὄντων, pourquoi les substances ne pourraient-elles pas en venir ? (*De autex.*, VII). D'autre part, le mal est une qualité ποιότης et non une substance οὐσία. Comme la matière est supposée ἄποιος, Dieu sera l'ouvrier du mal. Et de nouveau l'on retombe dans ce qu'on voulait éviter. (*De autex.*, VIII). Si, pour échapper à cette conséquence, on suppose que la matière n'est pas ἄποιος et que matière et qualités sont également créées, de quoi Dieu sera-t-il l'auteur ? Son rôle ne peut consister que dans la transformation de ces qualités. Pourquoi donc ne les a-t-il pas changées toutes en qualités bonnes ? S'il l'a pu, il est encore l'auteur des maux, et s'il ne l'a pas pu, que devient alors la toute-puissance divine ? (*De autex.*, X, XI.)

De plus, cette matière en elle-même est-elle simple ou composée ? Si elle est simple, le monde ne saurait être formé de ce principe premier, puisqu'il se compose de diverses substances et que toute composition indique un mélange de plusieurs éléments simples. Mais si elle est composée, elle est donc formée elle-même d'éléments simples et ceux-ci existaient avant elle : ils sont créés ἀγέννητα ; et, au lieu de deux principes créés, nous en aurons plusieurs, ce qui est absurde. Il est du reste, dans le monde, des éléments qui s'opposent et se détruisent entre eux comme l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres. Il ne pourrait en être ainsi des parties d'un même tout. Les choses ne doivent donc pas leur origine à un seul et même principe, la matière ; et la matière n'existe pas par elle-même αὐτάρκως (*De autex.*, XII).

Par conséquent Dieu n'a pas seulement organisé une masse informe préexistante, il a créé le tout *ex nihilo*.

[Dieu, conclut Méthode,] a donné lui-même l'existence à tous les êtres. Ils n'étaient pas auparavant et ils n'ont pas une existence sans commencement. Pourquoi voulez-vous que Dieu ne soit qu'artisan ? Pourquoi nier son présent, comme s'il avait seulement fait profiter la matière de son art, et qu'il ne lui eût pas également accordé l'existence ? Il n'y avait rien qui existât en même temps que Dieu et où il ait pris les êtres qu'il a créés en lui-même... Il

n'est pas seulement le créateur des formes et il n'a pas non plus mêlé sa substance à une autre substance, car il est le créateur même de toutes les substances ¹.

Depuis longtemps les écrivains ecclésiastiques s'étaient préoccupés de réfuter l'erreur philosophique de l'éternité de la matière. J'ai montré ailleurs ² comment elle avait été combattue par une partie des Apologistes et notamment par Théophile d'Antioche. Après eux, saint Irénée et Origène avaient été les principaux à défendre contre les dualistes la création ex nihilo comme une point de tradition apostolique. Enfin, peu d'années même avant Méthode, Denys et Théognoste, en des œuvres maintenant perdues, avaient repris, à Alexandrie, la même réfutation et un contemporain inconnu l'a continuée dans le *De recta in Deum fide* ³. En traduisant le *De autexusio*, j'ai signalé les relations de l'évêque d'Olympe avec ses devanciers grecs. Il y a également entre son œuvre et l'*Adversus Hermogenem* de Tertullien, où est traitée la même question, des points qui dénotent des sources communes d'inspiration.

Pas de création ab æterno. — Sans faire de la matière un principe indépendant qui existe de lui-même, αὐτάρχεις, pourrait-on admettre, avec Origène, l'éternité du monde, la création *ab æterno* ? Le docteur alexandrin se fondait sur les deux arguments suivants : Dieu aurait manqué de toute-puissance s'il ne l'avait exercée de toute éternité ⁴ ; immuable, il aurait subi un changement, en créant l'univers à un moment donné. Méthode réfute cette opinion dans le *De creatis*.

Au premier argument, il répond fort justement que la toute-puissance divine est indépendante de l'objet sur lequel elle s'exerce et n'en a pas besoin pour exister, car Dieu, distinct du monde et parfait en lui-même, ne tient que de lui-

¹ *De autex.*, XXII. Bw., p. 206.

² *Du libre arbitre*, introduction et traduction, chap. I, sect. III, § 2-6.

³ D'après des fragments cités par EUSÈBE, DENYS combattait l'éternité de la matière dans l'*Apologie* et le περὶ φύσεως : *Praep. evang.*, VII, 19 ; XIV, 23, 27. PHOTIUS (*cod.* 106) dit que Théognoste a repris cette réfutation. Elle l'a été ensuite par l'*Adamantius* (VI, 4).

⁴ L'opinion d'Origène est reproduite *De creatis*, II, Bw., p. 494.

même sa toute-puissance ; faire dépendre l'existence d'une perfection divine de l'existence du monde serait rendre Dieu imparfait (*De creat.*, III). Au second, il réplique par un argument *ad hominem* : s'il est impossible que Dieu ait commencé à créer, parce qu'il aurait subi un changement, il est, pour la même raison, impossible qu'il cesse de créer, ce qui est insoutenable. L'univers n'est donc pas coéternel à Dieu (*De creat.*, IV). Enfin, par opposition à Dieu qui est ἀγένητος, non produit, le monde est γενητός, produit ; par le fait même, sa production a un commencement, car il ne saurait exister infini en même temps que l'infini (*De creat.*, V).

Origène niait que ce qui existe fût passé à l'existence par un acte créateur de la sagesse divine, θεία ἐπιστήμη τὰ ὄντα γεγονέναι. Il n'admettait pas non plus que Dieu eût formé les choses en ordonnant une matière incréée en désordre, car cette œuvre d'organisation aurait ainsi eu un commencement (VI). Mais il soutenait que le monde avait toujours été créé sans qu'il y eût eu de commencement à cette création, γενητὸν δὲ εἶναι ἀεὶ γενέσεως ἀρχὴν οὐκ ἔχον ¹. Méthode estime cette conception contradictoire. Prenons une comparaison, dit-il. Faut-il dire qu'une statue est sans commencement, et que le sculpteur, sous peine de ne pas être sculpteur, n'a jamais pu ne pas exercer son art ? Elle a commencé d'être sculptée sitôt qu'avec le ciseau il lui a donné la première empreinte. Prétendre qu'il n'y a pas eu de moment où elle n'ait pas existé parfaite serait dire qu'elle n'a pas été façonnée par l'artiste et qu'elle s'est faite d'elle-même. Il en est de même du monde et de Dieu. Et Méthode conclut : le monde ne saurait être infini en durée en même temps que Dieu ; il serait comme lui incréé et doué de la même puissance (συναγένητον καὶ ἰσοδύναμον) et comme tout ce qui est incréé et parfait se suffit à soi-même et ne souffre pas la corruption, il en résulterait que le monde ne serait pas soumis au changement ².

¹ *De creat.*, VII, Bw., p. 498, 4.

² Bw., p. 498. 17 : τὸ γὰρ συναπέραντον, μηδαμῶς ἀρχὴν γενέσεως ἔχον, καὶ συναγένητον καὶ ἰσοδύναμον ἀνάγκη τυγχάνειν. τὸ δὲ ἀγένητον, αὐτοτελές

Création idéale. Pourquoi Dieu a-t-il créé ? — Quoique le monde ne soit pas *ab æterno*, il existait cependant en Dieu d'une façon idéale et les attributs divins de science et de bonté se sont exercés de toute éternité. Avant de créer le monde dans le temps, Dieu le portait en lui en puissance :

Dieu ne restait pas inactif, il se représentait par la raison, en lui-même, la beauté de son œuvre ; c'est pourquoi, dis-je, sa science ne lui a jamais été inutile : il en portait dès le début l'œuvre en puissance ; et ce n'est pas vainement non plus qu'il était bon auparavant — : il faisait en pensée du bien à beaucoup d'êtres dès avant qu'ils existent ¹.

Pourquoi Dieu a-t-il donné l'existence à ce monde qu'il portait dans sa pensée de toute éternité ? Scruter le fond de la volonté divine paraît impossible à l'homme, dit Méthode ² ; cependant, par amour pour nous, Dieu nous laisse deviner quelques-unes de ses intentions. Dans l'œuvre de la création, il a voulu montrer sa science et sa puissance, manifester et communiquer sa bonté. Un médecin, un musicien qui n'auraient pas l'occasion d'exercer leur art, paraîtraient le posséder inutilement. Un homme bon qui n'aurait personne envers qui exercer sa bonté paraîtrait aussi avoir vainement cette qualité. On ne jouit pleinement de sa bonté que si l'on peut en faire part. Aussi Dieu ne s'est-il pas contenté de la science,

καὶ ἀτρεπτον φανθέν, καὶ ἀπροσδεὲς καὶ ἀφθόρον ἔσται · καὶ εἰ τοῦτο οὕτως ἔχει, οὐδέτις ὁ κόσμος τρεπτός...

J'ai expliqué l'opinion d'Origène dans l'introduction à la traduction du traité *Du libre arbitre*, ch. I, sect. III, § 5. Au point de vue philosophique, la question de l'éternité du monde est toujours discutée parmi les théologiens. Saint THOMAS est d'avis qu'elle ne peut être résolue par la raison : « mundum non semper fuisse sola fide tenetur et demonstrative probari non potest » I, q. 46, a. 2. Cependant il ne paraît pas qu'on puisse concevoir un monde infini dans la durée, comme on ne le peut concevoir infini dans l'espace. ORIGÈNE rejette cette dernière supposition, cf. *De princ.* II, IX, 1, tout en admettant la première. On dirait qu'il entrevoit que le même principe peut s'appliquer dans les deux cas. *De princ.*, III, v, 1 : « quod ex causa est necesse est ut coeperit. » *Ibid.*, n° 2 : « quod penitus sine ullo initio est, comprehendere omnino non potest. » Mais il ne fait l'application qu'au monde actuel dont il est question dans l'Écriture. Ainsi à l'aise du côté de la foi, il déclare qu'il a existé une succession de mondes et que d'autres viendront après celui-ci. *Ibid.*, n° 3.

¹ *De autex.*, XXII, Bw. 205, 13. J'ai fait remarquer, dans ma traduction du traité *Du libre arbitre*, que la dernière phrase, conservée seulement en slave, a été mal comprise par BONWETSCH.

² *De autex.*, XXII, 1-9.

sans les choses qui la manifestent. Il a voulu, en créant le monde où il s'est montré, se faire connaître et faire part de son bonheur à l'homme, afin que celui-ci glorifie son maître et qu'il répande, à son tour, sur d'autres les bienfaits de Dieu ¹.

On verra, au chapitre des fins dernières, quelle destinée Méthode assigne à l'œuvre de la création divine : purifié par un embrasement général à la fin des temps, le monde subsistera, une fois restauré.

II. — LES ANGES

Leur rôle. — Entre le monde et Dieu se trouvent les anges, œuvre eux aussi de la création divine. Ce qu'en dit Méthode se rattache très étroitement à la tradition judéo-chrétienne. L'un d'eux, dit-il en citant un passage d'Athénagore, l'esprit de la matière, devenu plus tard le diable, avait été chargé de l'administration de la matière et des formes de la matière. Les anges, en effet, avaient été créés par Dieu « pour être les agents de sa providence, préposés à la création, de sorte que lui-même se réservât la providence d'ensemble, qui s'exerce sur l'univers par les lois générales..., tandis que les anges auraient la charge des cas particuliers ². »

Ministres de la providence divine dans l'univers, ils le sont aussi dans l'œuvre de la révélation. Expliquant allégoriquement le verset « les cieux annoncent la gloire de Dieu », Méthode entend par les « cieux » les puissances célestes, les anges, envoyés par le Père annoncer la venue du Christ, « splendeur de la magnificence divine ». La loi, en effet, qui annonçait le Christ, a été donnée à Moïse par le ministère des

¹ Remarquons à ce sujet l'opposition radicale entre la pensée chrétienne et la pensée hellénique. Dans le christianisme la création est un effet libre de l'amour d'un Dieu personnel qui veut associer des êtres à son bonheur. L'hellénisme au contraire, avec PLOTIN, le chef des néo-platoniciens, concevait l'univers comme le rayonnement fatal de l'Un suprême : « l'Un ne devait pas rester seul ; ce premier Bien, sans jalousie, ne pouvait rester en lui seul. Il devait, comme toute essence, produire. C'est là une nécessité de nature. » *Enn.*, III, 2, 1-2 ; IV, 8, 6 ; V, 11, 1. J'ai déjà signalé cette opposition en résumant la pensée de Plotin sur l'origine du monde. Introduction à la traduction du traité *Du libre arbitre*, chap. I, sect. I, § 3.

² *De res.*, 37, 2, Bw., p. 278, 3, sqq. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 24 ; cf. A. PUECH, *les Apologistes chrétiens*, p. 191.

anges. « C'est un ange qui a révélé à Daniel, à Ézéchiël, à Zacharie et à tous les prophètes les profondeurs des mystères divins. Un autre, Gabriel, s'est fait aussi, auprès de la Vierge, au jour de l'Annonciation, le messenger de la gloire divine. Enfin, l'Ancien et le Nouveau Testament montrent qu'ils sont au service des mystères de l'économie divine.

En passant, dans le *Banquet*, Méthode parle aussi des anges gardiens, à propos des enfants, fruits d'une union adultère, qui ne sauraient être responsables de la faute de leurs parents : nous avons appris dans les Écritures inspirées par Dieu, dit-il, qu'ils sont confiés à des anges gardiens : s'ils étaient nés malgré la volonté du Tout-Puissant, comment auraient-ils été confiés à la douce et indulgente éducation des anges ¹ ?

Hiérarchie et nature. — Ces esprits ont tous été créés immortels ², mais ils sont répartis en genres différents : anges, ministres, principautés, trônes, puissances, séraphins, qui ont chacun leur nature propre.

... Ils sont hors de la chair et celui qui a créé l'univers *ex nihilo* et l'a ordonné, a réparti et distribué la nature des immortels, non seulement entre les anges et les ministres, εἰς ἀγγέλους καὶ λειτουργούς, mais encore entre les principautés, les trônes et les puissances εἰς ἀρχὰς καὶ θρόνους καὶ ἐξουσίας. Car autre est le genre des anges, autre celui des principautés et autre celui des puissances : il n'y a pas, en effet, un seul ordre et une seule nature, une seule tribu et famille d'immortels, mais des genres, des tribus et des espèces. Et ni les Chérubins ne perdent leur propre nature et ne se changent en la forme des anges, ni les anges non plus à leur tour en une autre ³.

¹ *Banquet*, II, 6. Bw., p. 23, 13 sq.

² *De res.*, I, 49, 2. Bw., p. 302. Les âmes et les anges ne doivent jamais périr. *De res.*, I, 47, 2. « οὐτε οἱ ἄγγελοι οὐτε αἱ ψυχαὶ ἀπόλλυνται ἄθανάτα γὰρ ταῦτα καὶ ἀδάμαστα, καθὼς ὁ ποιήσας εἶναι βεβούλευται. »

³ *De res.*, I, 49, Bw., p. 302, 7-18. C'est l'opinion de Méthode contre les Alexandrins qui avaient soutenu l'unité spécifique des anges. CLÉMENT d'Alexandrie pensait que tous les esprits célestes avaient la même nature et que la différence des noms ne venait que de la différence des fonctions. *Strom.*, VII, 2. *P. G.*, IX, 409. *Ibid.*, VI, 16, *P. G.*, IX, 369. D'après ORIGÈNE, tous les anges sont égaux à l'origine : leurs fonctions diverses et leur inégalité actuelle viennent de l'inégalité

Chacun de ces genres est localisé, « car il est nécessaire que chaque être créé occupe, d'après sa nature, le lieu qui lui est propre ». Afin qu'il n'y ait pas d'espèce vide dans l'univers, « les cieus sont assignés aux anges, les trônes ¹ aux puissances, les luminaires aux ministres ; mais les régions plus divines, les luminaires indépendants et purs sont le séjour des séraphins, qui assistent la grande volonté qui soutient l'univers. Le monde enfin appartient aux hommes » ². De même qu'Origène n'arrivait pas à concevoir d'esprit, en dehors de Dieu, totalement incorporel, Méthode fait encore occuper aux anges un lieu déterminé. Ils peuplent les régions de l'atmosphère, selon les spéculations courantes aux premiers siècles dans les milieux gréco-juifs ³.

Créés par Dieu immortels, les anges ont aussi été créés libres. « Dieu leur avait donné une volonté libre, αὐθαίρετον βούλησιν..., afin que s'ils obéissaient à sa parole, ils lui soient unis et jouissent de la béatitude, et, s'ils ne lui obéissaient pas, ils soient jugés » ⁴. Parmi eux certains se sont épris de la chair et ont péché par volupté avec les filles des hommes. Cette interprétation ancienne d'un passage connu de la Genèse est encore conservée par Méthode. Elle ne sera abandonnée complètement qu'au siècle suivant ⁵.

de leurs mérites. *De princ.*, I, 8, 4. Contre lui, Méthode est pour une séparation spécifique des anges. Il en donne comme raison l'impossibilité métaphysique de changer d'ordre, parce que ces ordres forment autant d'espèces distinctes. L'Église d'Alexandrie paraît avoir suivi l'opinion de Méthode et rejeté celle d'Origène. Saint Athanase et saint Basile notamment l'ont adoptée.

¹ Expression obscure, probablement une région intermédiaire entre les cieus et les luminaires.

² *De res.*, I, 49, 4. Bw., p. 303.

³ L'auteur de l'*Epinomis* et Philon à sa suite avaient pensé que chacun des éléments, chaque « étage » du « cosmos » doit avoir ses habitants qui lui sont propres. A propos de la démonologie des Apologistes, M. A. ΡΥΕΝΗ a noté l'analogie des croyances des chrétiens et des platoniciens en des génies dont on expliquait diversement la nature, l'origine et les fonctions. Les Apologistes se sont réclamés des traditions chrétiennes (ou juives) et ont insisté sur les différences qui les séparaient des théories païennes. Cf. *Les Apologistes grecs*, démonologie de saint Justin, p. 118, sqq., d'Athénagore, p. 190, sqq.

⁴ *De res.*, I, 37, 4.

⁵ *Gen.*, 6, 4 : « Les fils de Dieu vinrent vers les filles des hommes et leur donnèrent des enfants. » Quelques copies des Septante portaient : « les anges de Dieu. » L'auteur du livre primitif d'*Hénoch* (VI-XVI) prit occasion de cette traduction pour construire un roman sur la chute des anges.

Le diable, déserteur de Dieu. — Un surtout parmi les anges s'est « montré infidèle dans la tâche qui lui avait été assignée et s'est révolté » : c'est le Diable, Lucifer ; astre de l'aurore, comme l'appelle Isaïe, il est tombé et a été précipité sur la terre où il a tenté l'homme ¹. « Il est le serpent mauvais, créé par Dieu lui-même ² », « mais de sa nature il n'est pas un révolté contre Dieu, il a été créé une puissance qui devait servir au bien ³ ». S'il est devenu diable, « c'est bien par son propre choix, car, abandonnant l'obéissance qu'il devait à Dieu, il a commencé à être désobéissant..., il a abandonné le Bien et est devenu pour ainsi dire un déserteur de Dieu ». Le mot même de révolté qu'emploie l'Écriture montre qu'il a changé de nature, puisqu'il n'est plus ce qu'il était auparavant, et ce changement prouve qu'il a été créé, à ceux qui voudraient voir en lui un principe indépendant, auteur du mal. C'est un point sur lequel Méthode insiste contre les Gnostiques et les dualistes : le diable a été créé bon, il est librement déchu de cet état ⁴. Créé par Dieu intelligent, il savait très bien qu'il ne devait rien faire contre la volonté de Dieu ⁵. « Aussi est-il avec justice condamné aux tourments, parce que, créé raisonnable par Dieu et sachant qu'il était mal de s'opposer à la volonté de Dieu, il a eu la hardiesse de le faire. »

Comment sa défection s'est-elle produite ? « Il a été infidèle dans l'administration qui lui avait été confiée, dit Méthode à la suite d'Athénagore, parce qu'il s'était enflé de jalousie à l'égard de l'homme φθόνον ἐγκισσίσσας καθ' ἡμῶν ⁶. » Il avait reçu comme charge spéciale de veiller sur l'homme dont il avait, en quelque sorte, été constitué le tuteur. Et c'est parce que, dans l'exercice de cette tutelle, par jalousie, il avait agi contrairement aux intérêts de l'homme,

¹ *De res.*, 37, 3-5.

² *De autex.*, XVII, 4. Bw., 190, 9.

³ *Ibid.*, XIX, 4-6.

⁴ Dans un des fragments sur le livre de Job, dont on ne peut affirmer avec certitude l'authenticité, le diable est figuré, dit l'auteur, par l'ombre qui planait sur l'abîme. *Gen.*, 1, 2. « Il n'avait pas été créé ombre, mais avait commencé à l'être, de sa libre détermination, par la privation de la lumière. » *Fragment XVII*, Bw., p. 516.

⁵ *De autex.*, XVIII, 11.

⁶ *De res.*, I, 37, 3-5. *ATHENAG. Supplic.*, 24, *loc. cit.*

ἐπιτροπεύσας τῷ ἀνθρώπῳ τάναντία, qu'il est tombé. Il avait conçu cette jalousie parce qu'il n'avait pas été aussi honoré que l'homme. Car celui-ci seul devait être à l'image et à la ressemblance de Dieu ¹.

L'homme, en effet, selon la pensée traditionnelle chrétienne, est la maitresse pièce de la création, vers laquelle tout converge dans l'histoire du monde. Nous allons étudier comment Méthode en conçoit la nature et les privilèges, quel but il lui assigne et quelle explication il donne des tendances contraires qui l'agitent.

¹ *De autex.*, XVII, 5.

CHAPITRE II

L'HOMME

§ 1. LE COMPOSÉ HUMAIN

L'homme, but et couronnement de la création. — Immédiatement au-dessous des anges ¹, ἐν δευτέρῳ τιμῇ τῶν ἀγγέλων, se trouve l'homme. Il est le but et le couronnement de la création de l'univers :

Lorsque Dieu, le Créateur de toutes choses, eut disposé l'univers dans un ordre parfait, comme une grande ville, et qu'il l'eut orné en le confiant à son Verbe, qu'il eut combiné harmonieusement les éléments entre eux, et tout rempli d'êtres vivants variés, afin que le monde en fût parfaitement accru en beauté ; ayant donné la vie aux formes de multiple nature : aux astres dans le ciel, aux oiseaux dans l'air, aux quadrupèdes sur la terre, aux poissons dans l'eau ; en dernier lieu, après lui avoir préparé l'univers comme une maison magnifique, il conduisit dans le monde l'homme, imitation ressemblante de sa propre image, façonné de ses propres mains, véritable statue resplendissante destinée à un beau temple ².

¹ *De res.*, I, 35.

² *Ibid.*, I, 34, 1, cf. aussi *De autex.*, 21, 8. L'univers a sa raison d'être dans l'homme qui en est le couronnement. C'est la pensée des Apologistes, de saint Irénée et de Clément d'Alexandrie que j'ai indiquée ailleurs (*Introduction à la traduction du traité du libre arbitre*, II^e partie, ch. I, sect. III, § 2, 4 et 5.) Sur ce point se révélait une opposition irréductible avec la philosophie hellénique. Le christianisme fait du monde une manifestation libre et spontanée de l'amour divin. L'homme en est le centre et le but, le monde est voulu pour lui. Rien de plus opposé à l'esprit de la philosophie antique pour qui l'homme n'était qu'un accident dans le *cosmos*, une source d'anomalies qui disparaissaient dans la vaste harmonie de l'ensemble. Du temps de Méthode, le fossé qui séparait les deux conceptions était loin de se combler. La longue évolution de la philosophie grecque avait abouti au néo-platonisme alexandrin. Plotin conçoit l'univers comme « une réalité éternelle et nécessaire » qui vient à sa place « dans la série décroissante des réalités émanées du premier principe ». (E. BRÉHIER, *Ennéades*, II, 9, notice, p. 109). Pour le rationalisme hellénique dont il est à cette époque

L'homme a été placé dans l'univers pour l'habiter et commander à toutes les créatures qu'il renferme. Les autres êtres terrestres, en effet, ont reçu la vie du souffle de l'Esprit dans les airs, tandis que lui, ressemblance divine, reproduction très exacte de l'image prototype et monogène de Dieu¹, est l'œuvre des mains mêmes de Dieu. Il a reçu le souffle de l'essence immortelle elle-même².

L'immortalité du composé humain. — C'est dans cette création spéciale de l'homme par Dieu que Méthode voit la cause de son immortalité :

Dieu savait en effet, dit-il³, que tout ce qu'il fait de sa propre main est nécessairement immortel, parce que c'est l'œuvre de l'immortalité... Ce n'est que la corruption qui engendre la corruption... Mais Dieu est immortalité, vie, incorruptibilité, et l'homme est l'œuvre de Dieu. Or tout ce qui a été produit par l'immortalité est immortel. L'homme est donc immortel. C'est pourquoi Dieu a fait lui-même l'homme de ses mains, tandis qu'il a commandé à l'air, à la terre et à l'eau de porter les autres espèces d'êtres vivants.

Les artistes humains non seulement veillent à la beauté et à l'harmonie de leurs chefs-d'œuvre, mais ils se préoccupent encore de leur assurer une longue existence :

Comment cet excellent ouvrier qui peut toutes choses, même créer *ex nihilo*, n'aurait-il pas fabriqué de toute nécessité l'homme, sa statue raisonnable, τὸ ἄγαλμα τὸ λογικόν, entièrement incorruptible et immortel⁴ ?

C'est en effet dans tous ses éléments que l'homme a été créé immortel. Le « composé » humain est immortel en tant

le représentant le plus éminent, rien de plus arbitraire que de subordonner les fins de l'univers au salut personnel de l'individu humain. En faisant appel à un Dieu qui se penche, avec la liberté de l'amour, sur la créature humaine, objet premier de sa sollicitude, les croyances chrétiennes ne pouvaient que choquer vivement un esprit pénétré des vues traditionnelles de la philosophie grecque. Il devait rejeter ces croyances parce qu'elles heurtaient sa vision intellectualiste de l'univers dans lequel, pour lui, elles introduisaient un principe d'irrationalité et de discontinuité.

¹ Méthode entend *Gen.* I, 27 : « Dieu créa l'homme à son image », du Verbe, image du Père.

² *De res.*, I, 35, 2.

³ *Ibid.*, I, 34, 2-4.

⁴ *Ibid.*, I, 35, 3-4.

que composé humain. Méthode a beaucoup insisté sur cette idée. Elle est, avec le libre arbitre, l'idée centrale de son anthropologie. Il s'attachera à réfuter l'opinion platonicienne qui faisait du corps une prison dans laquelle l'âme aurait été plongée après sa première faute. Pour Origène et Platon, l'homme, c'est l'âme; pour Méthode, c'est l'âme et le corps. Car l'homme n'est, selon sa nature, ni corps, ni âme séparés, mais le composé harmonieux des deux ¹. Voilà ce qui a été créé incorruptible et immortel.

L'âme : sa beauté idéale et son immortalité. — L'élément le plus parfait de ce composé humain est l'âme. Dans le *Banquet*, au début du sixième discours, sa beauté idéale est décrite en des termes qui trahissent visiblement l'influence de Platon. Formée « à l'imitation de la nature éternelle et intelligible dont l'homme est une empreinte et une image ² », l'âme raisonnable et immortelle possède une beauté incomparable. Méthode parle des âmes qui « en venant au monde possèdent une beauté indescriptible, apparentée et semblable à la Sagesse elle-même ³ ».

Les âmes, en effet, dit-il, correspondent surtout parfaitement à leur Père et Créateur, lorsqu'elles font briller sans souillure cet

¹ *De res.*, I, 34, 4 : ἄνθρωπος δὲ... κατὰ φύσιν οὔτε ψυχὴ χωρὶς σώματος οὔτ' αὖ πάλιν σῶμα χωρὶς ψυχῆς, ἀλλὰ τὸ ἐκ συστάσεως ψυχῆς καὶ σώματος εἰς μίαν τὴν τοῦ καλοῦ μορφήν συντεθέν. "Οθεν ἐντεῦθεν ἄθάνατον δὴ τὸν ἄνθρωπον γεγονέναι φαίνεται, φθορᾶς τε ἀπάσης καὶ νόσων ἐκτός. De même *De res.*, I, 50, 3 : ἄνθρωπος δὲ τὸ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος λέγεται συντεθέν. Cf. TERT. *De resurr.* 40 : « nec anima per semetipsam... nec caro sine anima homo... homo consertarum substantiarum duarum quodammodo fibula est. » Méthode d'une façon générale est dichotomiste. Cependant quelquefois il a distingué dans l'homme trois éléments : ψυχὴ, σάρξ, λογισμός. *Bqt*, V, 2, p. 111, 2; νῦς, ψυχὴ, σῶμα. *De lep.*, IX, 2. Pour Platon, comme le fait remarquer M. Mario MEUNIER, trad. du *Phédon*, Payot, 1922, p. 153, l'homme, c'est l'âme. Élément divin, incorruptible, l'âme commande à un corps mortel appelé à se dissoudre, c'est donc elle qui fait l'homme. Le néo-platonicien Proclus disait : « L'homme est une âme qui commande à un corps. » Organe de l'âme, le corps est nécessaire, mais il n'est qu'un organe, il ne fait pas partie de la substance même de l'homme. A. BERGER, *Proclus, exposition de sa doctrine*, p. 77. Dans le *premier Alcibiade*, 130 A, l'homme est une âme se servant d'un corps. De même aussi d'après Xénophon, le corps est fait pour l'âme « comme la bague pour le doigt qui s'en sert ».

² *Bqt*, VI, 2 : ὁ... ζωγραφήσας ἀπετύπωσε, τὴν αἰώνιον ἀπομιμησάμενος φύσιν καὶ νοητὴν, ἧς καὶ χαρακτὴρ ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος καὶ ἀπεικόνισμα.

³ *Bqt*, VI, 1, (133-134).

exemplaire idéal qu'elles imitent et les traits de cette idée d'après laquelle Dieu les a créées, douées d'une forme immortelle et incorruptible ; et qu'elles se conservent dans cette manière d'être. Car la Beauté inengendrée et incorporelle et qui ne connaît ni commencement ni dépérissement, mais est immuable, à l'abri de la vieillesse et du besoin ; qui, lumière en elle-même et pour elle-même, se repose dans les régions ineffables et inaccessibles ; cette Beauté qui embrasse, crée et transforme tout de sa puissance débordante, a façonné l'âme « à l'image¹ » de sa propre image. Voilà pourquoi l'âme est douée de raison et immortelle. Formée à l'image du Monogène, elle possède, comme je l'ai dit, une beauté qui ne peut être surpassée.

L'âme, à la différence du corps, n'est pas tombée en proie à la corruption ; elle n'est pas détruite quand se dissout le composé humain. Méthode en donne comme preuves scripturaires² la parabole du riche et du mendiant dont l'un, au sortir de cette vie, fut reçu dans le sein d'Abraham, et l'autre fut en proie aux tourments ; les paroles de la *Sagesse*, III, 1, 4, qui déclarent les justes à l'abri de la souffrance après cette vie ; et enfin l'apparition véritable de Moïse et d'Élie aux côtés du Christ, au jour de la Transfiguration. Aussi, de même qu'on ne guérit pas un homme en bonne santé, l'âme, qui n'a jamais été détruite, ne peut ressusciter.

Forme de corporéité. — Cependant l'évêque d'Olympe n'arrive pas à la concevoir complètement spirituelle. Dans le *De resurrectione*, citant l'opinion d'Origène³, il lui reproche d'admettre, à la suite de Platon, l'incorporéité absolue de l'âme :

Dieu seul, dit-il⁴, cette nature inengendrée qui n'éprouve ni besoin ni souffrance, est déclaré (dans les Écritures) incorporel ; et c'est pourquoi il est invisible, « car Dieu, personne ne l'a vu⁵ ». Mais les âmes, corps d'essence intellectuelle, σώματα νοερά υπάρχουσαι,

¹ *Gen.*, I, 27.

² *De res.*, I, 52.

³ *Ibid.*, III, 17-18.

⁴ *Ibid.*, III, 18, 4.

⁵ *Joa.*, 1, 18.

ont été pourvues par le Créateur et Père de l'univers de membres visibles aux yeux de la raison εἰς λόγῳ θεωρητὰ μέλη διακεκόσμηνται.

L'un et l'autre étaient embarrassés pour expliquer la parabole de Lazare et l'apparition de Samuel. D'après ces textes de l'Écriture, avant toute résurrection, avant la venue même du Christ, les âmes paraissent être soumises à des peines corporelles, avoir des membres et une forme extérieure visible. Après avoir quitté cette terre, l'âme doit se servir d'un corps, concluait Origène ¹. Cependant comme il tenait sa spiritualité pour entièrement démontrée, il supposait que l'âme, aussitôt après la mort, recevait une forme semblable au corps terrestre et grossier qu'elle venait d'abandonner ². Méthode, au contraire, pensait que, seule, une nature impassible comme celle de Dieu peut être totalement incorporelle. Puisque les âmes souffrent dans l'Hadès, elles doivent y posséder un corps, non un corps étranger, mais celui qu'elles ont naturellement, semblable à celui qu'elles ont habité et portant l'empreinte des mêmes membres :

Dans l'Hadès, comme le montre la parabole de Lazare et du riche, les âmes sont dites avoir une langue, un doigt et d'autres membres, non pas parce qu'un autre corps informe coexisterait avec elles, mais parce que naturellement, les âmes elles-mêmes, dépouillées de toute enveloppe, sont telles d'après leur essence φύσει... τοιαῦται κατὰ τὴν οὐσίαν ὑπάρχουσιν ³.

Méthode tirait de cette *forme de corporéité* de l'âme un argument contre l'opinion d'Origène sur la résurrection. Irrévocablement inhérente à l'âme, comme le montre l'apparition de Moïse et d'Élie aux côtés du Christ, il est clair, disait-il ⁴, qu'elle n'est pas détruite avec le corps. Et donc cette forme, qui n'a pas été détruite, n'a pas besoin de ressusciter.

Réfutation de l'opinion d'Origène sur la préexistence des âmes. — A quel moment les âmes sont-elles créées ? Méthode

¹ Ces exemples... διδάσκουσιν ὅτι... ἐν τῇ ἀπαλλαγῇ σώματι χρῆται ἡ ψυχὴ. *De res.*, III, 17, 5.

² Καὶ τάχα τὸ τῆς ψυχῆς ἅμα τῇ ἀπαλλαγῇ σχῆμα, ὁμοιοσιδὲς ὃν τῷ παχεῖ καὶ γῆινῳ σώματι, δύναται οὕτως λαμβάνεσθαι. *De res.*, III, 17, 3.

³ *De res.*, III, 18, 5.

⁴ *Ibid.*, III, 5, 6-7.

affirme nettement leur création directe par Dieu, sans s'occuper du moment précis de cette création. Ce serait déjà une illusion, dit-il au deuxième discours du *Banquet*, de soutenir « que ce vêtement charnel de l'âme, engendré par les hommes, prenne une forme de son propre mouvement, contrairement à ce que Dieu a jugé; mais on ne mériterait aucune foi si l'on prétendait que la substance de l'âme elle-même est semée avec le corps mortel » ¹. L'âme descend du ciel dans le corps. Les termes qu'emploie l'évêque d'Olympe pour l'exprimer paraîtraient favorables à une sorte de préexistence des âmes, mais, dans le *De resurrectione*, il combat très vivement la fameuse opinion soutenue par Origène, l'une des conceptions les plus hardies et les plus étrangères à la tradition chrétienne que le docteur alexandrin eût empruntées à la philosophie de Platon. Grâce à l'exégèse allégorique, Origène la fondait sur des textes empruntés aux *Psaumes* et aux *Épîtres* de saint Paul ². Méthode le réfute en opposant à ses imaginations exégétiques l'interprétation littérale conforme à la doctrine traditionnelle ³. Le Paradis, d'où nos premiers parents ont été chassés, est un lieu de la terre bien déterminé et nullement le troisième ciel dont parle saint Paul. Quel est ce babillage de raconter que les âmes précipitées des cieux ont traversé les sources du feu et les eaux du firmament, pour venir dans notre monde ? Pas même Adam n'a été précipité des cieux, mais il a été chassé de l'Éden, c'est-à-dire du Paradis situé à l'Orient. Les paroles du Psalmiste : « tu nous as éprouvés, tu nous as fait passer par le feu comme on y passe l'argent », font allusion, de nombreux passages de l'Écriture le montrent ⁴, aux souffrances et aux persécutions que les justes et les martyrs de l'Ancien et du Nouveau Testament ont endurées.

¹ *Bgt*, II, 7. Bw., p. 24, 9.

² *Ps.*, 65, 10-12 : « Tu nous as éprouvés, tu nous a fait passer par le feu comme on y passe l'argent. » *II Cor.*, 12, 2 : « Je connais un homme... ravi jusqu'au troisième ciel. » *Rom.*, VII, 9 : « ἔγω δὲ ἔζωω χωρὶς νόμου ποτέ... »

³ *De res.*, I, 55.

⁴ *Sap.*, III, 4-7. *Ps.*, 123, 2-7 ; 25, 2. *Gen.*, 22, 11. *Job.*, 38, 1 ; 40, 3.

Le corps n'est pas une geôle pour l'âme. — Origène prétendait, à la suite de Platon ¹, que les âmes avaient été enfermées dans le corps comme dans une prison, prises pour ainsi dire dans un filet, à cause de leurs fautes ². Méthode répond que le corps n'a pas été donné à l'âme par punition. Si le corps, en effet, était pour elle une prison, un lien, une entrave, il devrait exercer sur l'âme un effet médicinal et salutaire ³. Telle est la nature des châtimens et des peines infligées au coupable pour le ramener dans la voie de la justice, telle la nature d'un contre-poison administré pour chasser le mal. On punit les coupables et on les met dans les fers pour les éloigner de nouvelles fautes. Si donc la chair avait été infligée à l'âme comme une geôle, comme un lien, elle ne devrait pas se faire son auxiliaire dans le mal. Or l'exemple de Caïn, le premier meurtrier, montre que l'âme qui avait péché sans le corps, d'après Origène, n'en a péché que davantage après

¹ Dans le *Phédon*, 67 D, le corps est qualifié de cachot pour l'âme. Socrate demande aux amis de la sagesse de s'en délivrer à l'aide de la philosophie. Cf. *Phédon*, trad. Mario MEUNIER, (p. 173) ; *Phèdre*, 250 C, où le corps est aussi présenté comme une prison dans laquelle nous vivons comme l'huître dans sa coquille ; et *Cratyle*, 400 C, où il est fait allusion à l'origine orphique de cette conception. « Quelques-uns disent, est-il dit dans ce dernier passage, que le corps σώμα est le tombeau σῆμα de l'âme, et qu'elle y est comme ensevelie pendant cette vie ; on dit encore que c'est par le corps que l'âme exprime tout ce qu'elle exprime, et que, à cause de cela, il est justement appelé σῆμα, signe figuratif. Mais les sectateurs d'Orphée me paraissent mieux interpréter ce mot lorsqu'ils le rapportent à l'expiation des fautes que l'âme a commises. Elle est enfermée dans l'enceinte du corps où elle est gardée, comme dans une prison. Le corps est donc, comme l'indique le mot, et jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, le gardien σώμα, de l'âme ». Le sentiment de l'opposition qui règne entre le corps et l'âme avait fait penser aux Orphiques que l'union de l'âme et du corps n'était pas un état naturel originnaire, mais le résultat d'une chute. La vie d'ici-bas était une purification imposée en expiation d'une faute passée, mais l'âme, après un cycle d'épreuves plus ou moins longues, était destinée à vivre indépendante. Sur l'orphisme cf. ce que j'ai dit dans l'*introduction au traité Du libre arbitre*, II^e partie, chap. III, sect. I, § 1. PLOTIN s'est inspiré de ces vues : « Pour l'âme, dit-il, *Enn.*, VIII, 3, le corps est un lien et un tombeau. » Comme la matière est le mal en soi et un principe de souillure, l'union avec un corps matériel est une source de mal pour l'âme, c'est « la chute dans le bourbier obscur. » *Enn.*, I, 8, 13. L'idéal de la piété néo-platonicienne consistera donc à se dégager du corps et à se libérer ainsi de l'étreinte de la matière impure. *Enn.*, I, 2, 3 : « L'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, qu'elle est en sympathie avec lui et qu'elle juge d'accord avec lui... » 5 : « demander en quel sens la vertu purifie le cœur... c'est demander jusqu'à quel point l'âme peut se séparer du corps... »

² *De res.*, I, 54.

³ *Ibid.*, 31, 32.

l'avoir reçu. Au lieu donc de lui imposer une entrave, Dieu aurait atteint plutôt le résultat contraire, il aurait donné à l'âme un auxiliaire plus enclin au mal qu'elle-même.

Cette façon de concevoir le rôle du corps entraîne du reste des conséquences inadmissibles : la négation du libre arbitre et la suppression du jugement. Si le corps est une prison et une entrave, comment l'âme resterait-elle libre¹ ? Nous savons de plus qu'elle devra rendre compte de ses actions au jugement de Dieu². Mais, si les âmes ont été précipitées par châtement dans les corps, c'est que leur jugement a déjà eu lieu, la mort ne sera que leur délivrance.

L'âme dépourvue de corps ne peut être dominée par un plaisir irraisonnable, comme le furent nos premiers parents. Il faut donc qu'elle ait eu un corps, même avant sa faute ; elle n'y a pas été précipitée par châtement³. Origène se fondait sur le texte de l'*Épître aux Romains*, VII, 9 : « ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ ... » pour prouver les deux états successifs de l'âme, tout d'abord sans corps, puis unie au corps par châtement. Il faut entendre ce passage, dit Méthode⁴, de la vie selon l'esprit du Christ opposée à la vie selon la chair. En admettant, en effet, que la loi dont parle l'Apôtre soit le précepte donné au premier homme, il ne s'ensuit pas qu'il vécût sans corps ἀσωμάτος, mais il vivait sans péché χωρὶς ἁμαρτίας. Et il montre, d'après le contexte, que la vie selon la chair ὅτε γὰρ ἤμεν ἐν σαρκί (*Rom.*, VII, 5) n'est autre que la vie de désordre soumise à l'empire de la chair, car manifestement, au moment où saint Paul écrivait, ni lui ni ses fidèles n'étaient séparés de la chair. C'est également le sens des expressions « homme charnel » et « homme psychique ». Elles signifient : l'homme qui suit les penchants inférieurs de sa nature (ψυχή vie matérielle). Cette interprétation se trouve confirmée au chapitre suivant (*Rom.*, VIII, 8 ; 11-13), où à la vie de la chair s'oppose la vie de l'esprit. Au début du deuxième livre du *De resurrectione*, Méthode reprend

¹ *De res.*, I, 32.

² *Ibid.*, I, 57, 7.

³ *Ibid.*, I, 54, 4.

⁴ *Ibid.*, I, 57-58.

l'explication du même passage : il s'agit là, dit-il, de notre vie avant le précepte, non en dehors du corps, mais avec le corps, dans la personne de nos premiers parents au Paradis terrestre. « Car c'est avant de donner le précepte que Dieu prit de la terre et forma l'homme. »

Le corps, auxiliaire de l'âme. — Quelle est donc la nature de ce corps auquel l'âme est associée dans le composé humain ? Les Gnostiques prétendaient qu'il était mauvais par lui-même et principe de corruption. Les Origénistes, alléguant certains textes de saint Paul détournés de leur sens, disaient, comme argument contre la résurrection, qu'il ne pouvait être soumis à la loi de Dieu. Méthode soutient contre eux que le corps est le compagnon de l'âme ¹, son auxiliaire dans le bien comme dans le mal ². Le φρόνημα τῆς σαρκός (*Rom.*, VII, 9) dont parle saint Paul, qui ne peut être soumis à la loi de Dieu, désigne les instincts charnels, le vieux levain qui combat en nous la loi de l'esprit ³. D'ailleurs si notre corps ne pouvait être soumis à la loi de Dieu, c'en serait fait de toute la morale chrétienne et l'on ne comprendrait plus les exhortations de saint Paul à la virginité et à la continence. Comment l'Apôtre recommanderait-il de ne pas obéir aux désirs du corps, de ne pas laisser régner le péché en lui ⁴ ? C'est donc que l'homme peut arracher ses membres au règne du péché et devenir ainsi le serviteur de la justice. Le corps peut être dirigé vers le bien, il est pour l'âme un instrument qui sert au péché ou à la vertu ⁵.

Faut-il distinguer dans les expressions scripturaires entre σῶμα et σὰρξ comme entre deux principes différents ? Les philosophes et l'Écriture, fait remarquer Méthode, prennent

¹ Il le désigne par l'image platonicienne du char : τὸ ὄχημα τῆς ψυχῆς, *Bw.*, p. 7, 19. Cf. plus haut, influence littéraire de Platon. La chair est le vaisseau σκάφος, que les âmes dirigent vers le port de la σωφροσύνη, *Bqt.*, p. 29.

² *De res.*, I, 31, 7, conclusion de la discussion au sujet du corps qui n'est pas un lien ou une entrave pour l'âme : οὐκ ἔρα τὸ σῶμα δεσμός... ἀλλὰ πρὸς ἑκάτερον τῇ ψυχῇ συνεργόν, εἴτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν εἴτε πρὸς τὸ κακόν.

³ *Ibid.*, I, 59.

⁴ *Rom.*, VI, 12 ; VI, 19.

⁵ *De res.*, I, 60 : τὸ ἀμαρτῆσαι καὶ τὸ μὴ ἀμαρτῆσαι διὰ τοῦ σώματος γίγνεται, τῆς ψυχῆς ἢ πρὸς ἀρετὴν ἢ πρὸς κακίαν ὀργάνῳ χρωμένῃς αὐτῷ.

souvent la partie pour le tout. Il n'y a donc pas de différence ¹.

Auxiliaire de l'âme, le corps doit être associé à ses destinées immortelles et participer aux récompenses ou au châtimement qu'elle recevra au jour du Jugement. Cette question, objet du long traité sur la résurrection, sera exposée au cours du chapitre sur les Fins dernières.

§ 2. LE LIBRE ARBITRE

Doué d'un corps et d'une âme, créé incorruptible et immortel, l'homme est né libre, αὐτεξούσιος, c'est le plus grand don qu'il ait reçu de Dieu ². Saint Irénée et les Apologistes, pour expliquer la présence du mal dans le monde, avaient mis en relief le rôle de la liberté humaine. Origène avait longuement démontré que nous sommes doués du libre arbitre; Méthode y insiste particulièrement, car, lui aussi, il y trouve la solution du problème du mal.

Réfutation du fatalisme astrologique. — Au huitième discours du *Banquet*, il combat longuement l'idée du Destin εἰμαρμένη, du sort de naissance γένεσις que beaucoup, à son époque, croyaient fixé pour chacun des hommes par les mouvements des astres ³.

¹ *De res.*, I, 62.

² Τοῦτο γὰρ αὐτῷ καὶ μέγιστον πρὸς τοῦ θεοῦ κεχαρίσθαι λέγω. *De autex.*, XVI, 3. Ce caractère de privilège, aspect propre sous lequel Méthode présente le libre arbitre, ne se conçoit que dans le christianisme. La philosophie grecque avec Socrate, Platon, Aristote et, au siècle où vivait Méthode, avec Plotin, regardait plutôt comme un pis-aller le libre arbitre à la notion duquel l'avaient conduite l'expérience psychologique et le sentiment moral. Obligée d'admettre ce pouvoir dans l'homme, elle ne pouvait s'empêcher d'y voir un principe irrationnel de déviation, au milieu d'un univers aux lois harmonieusement réglées et parfaitement déterminées. Cf. *Introduction à la traduction du traité Du libre arbitre*, II^e partie, chap. II. Le christianisme, par contre, envisage l'univers par rapport à l'homme qui en est le but et le couronnement. A l'homme appartient le rôle, non de spectateur d'un cosmos harmonieux, mais d'acteur de premier plan en fonction duquel se déroule l'histoire du monde. C'est du libre arbitre que vient toute l'importance de ce rôle. Elle est d'autant plus grande que l'exercice de ce pouvoir, dans la conception chrétienne, devait avoir sa répercussion dans un plan supérieur, et obtenir à l'homme l'union avec Dieu dans la possession d'une félicité surnaturelle.

³ L'astrologie chaldéenne s'était répandue dans le monde hellénique après les conquêtes d'Alexandre avec la diffusion des religions orientales. Combinée avec

Il nous appartient, dit-il, de préférer les choses plus élevées aux choses de la terre et de les mettre au premier rang, nous qui avons reçu une raison libre et indépendante αὐτοκράτορα καὶ αὐτεξούσιον τὸν λογισμὸν, qui n'est soumise à aucune nécessité πάσης ἀνάγκης ἔκτος, afin que nous choissions par notre propre détermination αὐτοδεσπότης ce qui nous plaît, loin d'être les esclaves du Destin et des vicissitudes du sort ¹.

Il dévoile ensuite le charlatanisme de ceux qui prétendent que la position réciproque des astres, leur passage à travers les signes du Zodiaque, déterminent la destinée des hommes. Avant qu'on inventât ces signes, les hommes ne vivaient-ils pas sans être régis par le Destin ? Supposer d'ailleurs que

la philosophie stoïcienne qui lui offrait de nombreux points de contact, elle avait formé une théologie astrale scientifique dont les principes furent admis par les meilleurs esprits du temps. A la base, se trouvait une conception panthéiste : la divinité qui remplit l'univers va se dégradant des régions supérieures où la matière primordiale a gardé une forme simple, incorruptible, éternelle jusqu'aux régions plus basses où la matière revêt la forme corruptible et imparfaite des éléments qui composent les êtres sublunaires et terrestres. En vertu de la solidarité qui les relie, les parties de ce vaste organisme sont parcourues par un échange incessant d'effluves. Les astres agissent par leur énergie inépuisable sur la terre, et en particulier sur l'homme, « ce microcosme » dont chacun des éléments est en correspondance avec le ciel étoilé. D'après le mouvement et les positions diverses des corps célestes qui régissent les saisons et la température, les astrologues, « chaldaei » ou « mathematici », comme on les appelait, prétendaient, à la naissance de chaque homme, pouvoir tirer son horoscope et prévoir le cours de sa vie. Même ceux qui ne leur prêtaient pas foi croyaient que tout ici-bas dépendait du mouvement des astres. L'astrologie s'appuyait sur le Stoïcisme qui avait conclu de l'identité du feu primordial avec le Logos ou Raison divine, que tout ce qui arrive est rationnel et que partout règne dans le monde la providence divine, ou nécessité absolue. A cette nécessité absolue, imposée du ciel à la terre, on donna le nom même de Heimarménè employé par les Stoïciens. A la différence de la Moira antique, sorte de volonté obscure qui régit le monde, l'Heimarménè est la raison cosmique qui passe en acte, une règle rationnelle et mathématique. Cf. U. FRACASSINI, *Il misticismo greco e il cristianesimo*, cap. VI.

Ces conceptions étaient fort répandues à l'époque de Méthode. Le fatalisme astrologique a été combattu à de nombreuses reprises par l'apologétique chrétienne. L'ouvrage le plus important, le *Περὶ Εἰμαρμένης* de DIODORE DE TARSE est perdu. PHOTIUS (*Bibl.* 223) ne nous en a transmis qu'un résumé. Mais nous avons le traité de GRÉGOIRE DE NYSSÉ sur le même sujet (*P. G.*, 45, 145). Ils eurent comme allié, dans cette réfutation, le platonicien Hiéroclès (PHOTIUS, *cod.*, 214, p. 172 b.). PLOTIN aussia combattu la doctrine du destin et fait la critique de l'astrologie. Cf. *Ennéades*, III, 1 et Notice d'E. BRÉHIER. Saint Basile et Grégoire de Nazianze, plus tard saint Jean Chrysostome et d'autres encore, reprendront cette réfutation. Chez les Latins, saint Augustin fut le principal adversaire des « mathematici ». Sur l'astrologie grecque cf. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l'Astrologie grecque*, Franz CUMONT, *les Religions Orientales*, Paris, 1906, chap. VII.

¹ *Banq.* VIII (208).

l'homme n'est pas libre, qu'il dépend des nécessités inévitables du Destin, n'est-ce pas blasphémer Dieu, et faire de Dieu qui dirige les astres la cause du mal parmi les hommes ? Pour les adeptes de la γένεσις, du sort de naissance, justice et injustice, crime et vertu s'équivaudraient puisque la Divinité, par l'intermédiaire des astres, serait à la fois la cause du bien et la cause du mal. Enfin cette γένεσις serait une puissance en contradiction avec elle-même puisque, en même temps que l'auteur des lois, elle serait l'auteur des crimes que celles-ci punissent. A quoi bon, si elle existait, parler de mérite et de démérite, louer les bons et blâmer les méchants qui, tous, n'ont fait qu'obéir au Destin ? Il faut donc conclure que :

Si l'homme est rendu meilleur par l'éducation et les lois, c'est parce qu'il est libre, ὡς αὐτεξούσιος σωφρονίζεται, et non parce qu'il est mauvais de sa nature... C'est de nous qu'il dépend d'accomplir le bien et le mal, et non des astres ¹.

Le libre arbitre. — Méthode a traité à part la question du libre arbitre, dans le *De autexusio*. A la différence des autres êtres, déclare-t-il, l'homme n'est pas soumis par nécessité à l'ordre divin. Le ciel, le soleil, la terre suivent invariablement le cours et les règles que le maître leur a imposées ; mais ils ne peuvent rien faire en dehors du but qui leur est assigné. Aussi n'ont-ils aucun mérite. « Ils n'ont pas à espérer en un état meilleur pour avoir ainsi accompli leur tâche malgré eux ². » Mais l'homme est libre, maître de lui-même αὐτεξούσιος καὶ αὐτοκράτωρ ; il possède une volonté qui se détermine elle-même et se décide librement αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον ³ ; « il a reçu le pouvoir d'obéir à qui il lui plaît, se soumettant lui-même, sans être dominé par une nécessité de sa nature, ni dépouillé de sa puissance ⁴. »

Ce pouvoir lui a été donné « πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ, pour choisir le bien », en vue des biens meilleurs τῶν κρείττονων ἕνεκα,

¹ *Banq.*, VIII (228, 230).

² *De autex.*, XVI, 3-5.

³ *De res.*, I, 38, 3 : αὐτεξούσιος γὰρ ὢν καὶ αὐτοκράτωρ ὁ ἄνθρωπος, καὶ αὐτοδέσποτον βούλησιν καὶ αὐτοπροαίρετον πρὸς τὴν αἵρεσιν τοῦ καλοῦ λαβών.

⁴ *De autex.*, XVI, 5.

qu'il pourra réclamer comme une dette ὀφειλὴν en retour de son obéissance ¹.

Car l'homme, dis-je, continue Méthode, n'a pas été fait ainsi pour son détriment, mais en vue de biens meilleurs. Eût-il été créé, en effet, semblable à l'un des éléments ou à l'un des êtres qui servent Dieu également par nécessité, il ne pourrait recevoir le salaire mérité par son propre choix, mais il serait comme un instrument du Créateur... il recevrait pour ses actes pervers des reproches injustifiés, puisque ceux-ci auraient pour cause celui qui se sert de lui. L'homme ne connaîtrait pas même le mieux, ne voyant rien d'autre en dehors du seul but naturel de son existence. Je dis par conséquent que Dieu, ayant décidé ainsi d'honorer l'homme et de lui faire connaître le mieux, lui a donné la faculté de faire ce qu'il veut, et l'exhorte à tourner cette faculté vers le mieux, non qu'il veuille aussitôt lui enlever le libre arbitre, mais seulement lui indiquer le mieux. Bien qu'il ait reçu le commandement, il possède toujours, en effet, ce pouvoir ; mais la détermination de ce pouvoir, Dieu l'exhorte à la tourner vers le mieux ².

Semblable à un père qui exhorte son fils à apprendre, en lui montrant les avantages de la science, sans détruire par là le pouvoir qu'il possède d'apprendre ou de ne pas apprendre, Dieu, en exhortant l'homme à obéir à ses commandements, ne lui enlève pas le pouvoir de ne pas obéir. Le précepte n'a pas pour but de détruire la liberté, mais de faire obtenir la récompense, « les biens meilleurs », c'est-à-dire « l'éternelle incorruptibilité ».

S'il donne un commandement, c'est afin que l'homme puisse jouir des biens supérieurs ; telle est, en effet, la conséquence de son obéissance à l'ordre divin. Dieu ne veut donc pas commander pour supprimer le pouvoir qu'il a donné, mais pour faire un meilleur présent à l'homme qui s'est montré digne d'une récompense supérieure par son obéissance envers Dieu, alors qu'il avait la faculté de ne pas obéir ³.

Car, ajoute Méthode, le don de l'éternelle incorruptibilité aurait été fait à l'homme d'une façon irrationnelle et par

¹ *De autex.*, XVI, 5.

² *Ibid.*, XVI, 6-7.

³ *Ibid.*, XVI, 9.

suite injuste, si celui-ci n'avait pas reçu le pouvoir de se déterminer en deux sens. Dieu a donc voulu justement qu'il s'en rendit digne et le méritât par sa conduite.

Origène avait longuement développé les preuves de l'existence du libre arbitre contre les fatalistes et les Gnostiques. Il le considérait, à la suite des écrivains chrétiens du siècle précédent, sous l'aspect de liberté morale, comme le pouvoir de choisir entre le bien et le mal. L'évêque d'Olympe l'envisage du même point de vue. Mais, préoccupé d'écarter toute solution dualiste du problème du mal, il insiste sur le sens à lui donner : ce n'est pas le pouvoir de choisir un mal qui existerait déjà, mais seulement la faculté d'obéir ou de ne pas obéir à Dieu ¹. Il réside dans un choix du mieux avec la possibilité de s'y refuser. Et l'exercice normal de cette liberté morale a pour but — ici Méthode reprend la pensée de saint Irénée ² — l'immortalité, la félicité éternelle, attachée, par l'amour personnel de Dieu envers sa créature, à l'adhesion spontanée de celle-ci au précepte divin.

§ 3. LA CHUTE ET SES CONSÉQUENCES

Le mal, fait d'une activité libre créée. — Malheureusement pour l'homme, il n'a pas su user pour son bien de la faculté magnifique qui l'élevait au-dessus de tous les autres êtres.

¹ *De autex.*, XVII, 2.

² Le libre arbitre, que la philosophie antique ne pouvait s'empêcher de considérer comme une imperfection, a été considéré au contraire par le christianisme comme un instrument de perfectionnement. Saint Irénée et Tertullien y virent le trait principal de la ressemblance de l'homme avec Dieu. D'après l'évêque de Lyon, les fruits de son exercice normal sont des fruits d'immortalité. Cf. *Introduction à la trad. du traité Du libre arbitre*, II^e partie, chap. II, sect. II, § 2. Comme pour la création du monde, nous pouvons de nouveau mesurer ici toute la distance qui séparait le christianisme de la philosophie hellénique. Celle-ci ne pouvait s'empêcher de reconnaître l'existence du libre arbitre, que proclamait le témoignage de la conscience et le sens moral de l'humanité, mais elle ne savait trop comment la concilier avec une Raison cosmique, froide et aux arrêts inéluctables, telle que lui apparaissait la Providence. Dans la conception chrétienne, par contre, le libre arbitre est au centre ; les relations personnelles de Dieu avec sa créature sont fondées sur un amour réciproque, amour qui, de sa nature, est essentiellement libre.

Il a désobéi au précepte que Dieu lui avait imposé après l'avoir créé. Cette désobéissance, résultat du libre exercice de l'activité humaine, et fait, par conséquent, d'une activité créée, voilà, dit Méthode qui oppose aux dualistes l'enseignement de la Genèse, quelle est la source du mal qui règne actuellement dans le monde.

Empruntant leur explication aux théories courantes du platonisme éclectique de la période hellénistique ¹, ces Gnostiques cherchaient l'origine du mal dans la matière considérée comme principe éternel, distinct et indépendant de Dieu. Contre eux, l'évêque d'Olympe a écrit son *De autexusio*. Dans la première partie, après avoir réfuté l'opinion de l'éternité de la matière, il démontre que le mal n'est pas une substance, mais le résultat de l'activité, de l'opération de l'homme, et que, par suite, il a eu un commencement et ne subsiste pas de lui-même. Le meurtre, par exemple, est l'acte du meurtrier et non une substance. Les noms d'adultère, de meurtrier, etc., qualifient l'homme, mais ne découlent pas de sa substance. Le mal n'est donc que la mauvaise action de quelqu'un ². Il ne réside pas dans la nature des choses, car rien n'est mauvais de sa nature, mais seulement par la façon dont on s'en sert. Ainsi l'union charnelle de l'homme et de la femme, bonne dans le mariage, est mauvaise dans la fornication et les relations adultères ; le meurtre peut être juste dans un cas de légitime défense, mais, fait en vue de dépouiller quelqu'un de ses biens, il est un mal. C'est donc par la façon dont l'acte est accompli, par l'intention de l'agent, que l'acte est mauvais. Les choses ne sont ni bonnes ni mauvaises en elles-mêmes ; le fer, par exemple, peut devenir une charrue ou une épée, servir aux travaux de la paix, ou à ceux de la lutte entre les hommes. Le mal vient du mauvais usage que l'homme fait de ces choses ³.

¹ Cf. *Introd. à la trad. du De autex.*, II^e partie, ch. III, sect. 1, § 4. Comme je l'ai fait remarquer, bien que Méthode ait pour contradicteur un Valentinien, les Gnostiques qu'il combat professent sur l'origine du mal le dualisme des platoniciens du genre de Plutarque et non l'émanatisme de Valentin. Cf. *Ibid.*, la doctrine gnostique sur le mal, sect. III, § 1.

² *De autex.*, VIII, XIII.

³ *Ibid.*, XV.

Entrée du mal dans le monde. — Comment ce mal, fait d'une activité libre, est-il entré dans le monde ? D'où vient la désobéissance de nos premiers parents, origine de tous les maux qui se sont ensuite abattus sur l'humanité ? Dieu ne semble-t-il pas y avoir quelque responsabilité ? La Sainte Écriture nous l'indique, dit Méthode ¹ ; l'homme l'a apprise de quelqu'un, car elle n'était pas dans sa nature. L'Écriture dit, en effet, que l'homme a appris le mal du serpent, jaloux de ne pas avoir reçu, comme l'homme, le don de la ressemblance divine. C'est le diable jaloux qui a ensorcelé l'homme ².

Et d'où venait au serpent, se demandera-t-on, la connaissance du mal ³ ? Avant le précepte, il ne connaissait pas la façon de faire le mal, puisque le mal n'existait pas. Mais voici, une fois que fut donné à l'homme le précepte de ne pas manger du fruit d'un certain arbre sous peine de châtement, le diable reconnut que c'était mal d'être désobéissant envers Dieu et il y poussa l'homme. Tel un ennemi, aux desseins cachés, qui voudrait causer du mal sans savoir encore au juste quel mal, et qui apprendrait l'ordonnance rédigée par un médecin pour la santé de la personne à laquelle précisément il en veut. Il s'approche sous les dehors de l'amitié, calomnie le médecin et recommande de suivre le contraire des prescriptions. Telle a été la conduite du diable, qui était jaloux, mais ne connaissait pas la façon de faire le mal puisqu'auparavant il n'existait pas de mal dont il pût prendre connaissance. Lorsqu'il eut appris la loi qui interdisait à l'homme de manger du fruit d'un certain arbre, il persuada à l'homme de l'enfreindre, mais il ne connut ce qui était mal que lorsqu'il entendit Dieu réprimander l'homme et celui-ci recevoir sa condamnation ⁴.

¹ *De autex.*, XVII, 3-6.

² *De res.*, I, 36, 2. Saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, IV, 40. 3 et TERTULLIEN, *De pat.* 5, suivant en cela la tradition judaïque, avaient exprimé des pensées semblables. Sur l'origine du mal dans le judaïsme cf. *Introd. à trad. du De autex.*, II^e partie, ch. III, sect. II.

³ *De autex.*, XVIII.

⁴ La même pensée se trouvait déjà exprimée dans les *Actes de Carpus*, ch. XIX : ἔχει γάρ — ὁ διάβολος — ἐκ τῆς ἀποφάσεως τοῦ Θεοῦ τὴν ἀδικίαν τὸ εἶδέναι.

Dieu et la responsabilité du mal. — Dieu peut-il être tenu pour responsable de la jalousie du serpent ? Serait-il cause en quelque sorte de la désobéissance de l'homme et du mal qui a résulté de l'infraction au précepte ? Nullement. Le mal ne peut aucunement dépendre de Dieu ¹. Dieu n'est pour rien dans la jalousie du diable ². Pour honorer l'homme, il n'a rien enlevé au diable de ce qu'il possédait. Tel un maître qui, de deux esclaves, élèverait l'un à la dignité de fils. Il ne doit rien à l'autre; et si celui-ci, par jalousie, tue le premier, on ne saurait rejeter sur le maître la responsabilité de ce crime. De même ne faut-il pas faire retomber sur Dieu la cause de la désobéissance qui a suivi l'établissement du précepte. Si le malade est amené à prendre le contre-pied des conseils que le médecin lui a donnés pour la santé, celui-ci peut-il en être responsable ? Bien plus, continue Méthode, n'était-il pas sage et préférable que Dieu imposât ce précepte ? Peut-être, dit-il, le diable aurait découvert de lui-même les propriétés de cet arbre et aurait poussé l'homme à manger de ses fruits, mais, comme il n'y aurait pas eu de précepte violé, son inimitié n'aurait pas éclaté au grand jour et il n'aurait pas été soumis au jugement. L'homme encore aurait pu sans le savoir toucher aux fruits de cet arbre et perdre la vie. De cette façon, les desseins du diable se seraient réalisés, sans qu'il pût être jugé et justement condamné pour son hostilité irraisonnable contre l'homme.

Les vrais coupables et les vrais responsables du mal, ce sont le diable et l'homme qui, tous deux, ont abusé de leur liberté. Le diable savait, puisque Dieu l'avait créé raisonnable, que s'opposer à la volonté de Dieu est mal, il n'a pas hésité à le faire. Il est justement puni. « L'homme reçoit aussi, à juste titre, le châtimement de son acte, car il applique sa propre volonté à apprendre ou il se départit d'apprendre, lorsqu'il veut. Il a, en effet, la puissance de vouloir et de ne pas vouloir. Il s'ensuit qu'il peut faire ce qu'il veut ³. »

¹ *De res.*, I, 36, 4 ; I, 38, 4.

² *De autex.*, XVII, 5-6.

³ *Ibid.*, XVIII, 11-12.

L'origine du mal remonte donc, non à un élément pré-existant, mais à quelque chose d'accidentel, un acte de la liberté angélique et de la liberté humaine. La responsabilité de Dieu cependant n'est pas encore complètement dégagée : comment accorder la prescience divine avec le libre arbitre donné au diable et à l'homme ? Si Dieu, en créant le diable, savait qu'il deviendrait mauvais, où est la faute du diable ¹ ?

A cette objection Méthode répond qu'il serait également inconvenant d'admettre l'ignorance divine et de rendre Dieu responsable du mal. Si Dieu a prévu et permis le mal, c'est pour un plus grand bien, pour faire éclater un jour la grandeur de sa bonté dans la magnificence du pardon. De plus, la possibilité de faillir fait partie de l'essence du libre arbitre :

Prévoyant la défection du diable, comment il ferait pécher les hommes et leur ferait enfreindre ses ordres, — ce qui devait justement permettre au libre arbitre de se manifester — Dieu l'a créé, afin de rendre visible aux hommes l'excès de sa bonté, pour qu'ils soient gratifiés de la « rémission des fautes antérieures ² »... Il a créé le diable afin de montrer sa bonté aux hommes, pour que l'homme reconnaisse la grâce de Dieu, et que les hommes reconnaissent l'excellence de la nature divine. Car, si la composition opposée du mal n'existait pas, on ne reconnaîtrait pas la bonté du bien ; n'ayant que la connaissance du bien, nous ne saurions pas la différence du mieux. Ajoutez à cela que le libre arbitre serait ainsi enlevé à l'homme puisqu'il ne saurait servir qu'avec obéissance ³.

Méthode pose alors une autre question : « Après que le diable se fut montré mauvais et que la bonté de Dieu se fut manifestée aux hommes dans le pardon, pourquoi Dieu n'a-t-il pas aussitôt anéanti le diable afin d'éviter la mort de nombreux autres hommes ⁴ ? » Pourquoi a-t-il laissé subsister la cause du mal ? Les raisons en sont analogues aux précédentes. Certes, il n'était pas impossible à Dieu de supprimer

¹ *De autex.*, XIX, 7.

² *Rom.*, 3, 25.

³ *De autex.*, XIX, 9-10. Au sujet de la traduction de ce passage voir les remarques que j'ai faites dans la traduction du traité *Du libre arbitre*.

⁴ *De autex.*, XX.

le diable, et Dieu ne se réjouit pas non plus de la mort de l'homme. Mais, d'abord, anéantir une créature capable de néant n'est rien de grand pour Dieu. Et surtout, s'il ne l'a pas fait, c'est « parce que le bienfait de Dieu n'aurait pas été connu des hommes à venir.... chaque homme, n'ayant pas en lui-même la preuve de son imperfection, se proclamerait bon; il se voudrait en quelque sorte le rival de Dieu et prétendrait avoir un mérite égal au sien. ¹ » La lutte avec le diable lui donne « la science du mieux ². » Dieu ne s'est pas préoccupé de la destruction du diable qui, dans le monde, combat avec les hommes comme dans un jeu de palestre. Ceux-ci, instruits par les commandements divins, et suivant les traces de l'Homme-Dieu, prendront leur revanche sur celui qui les a autrefois vaincus, et remporteront la victoire.

Première conséquence de la chute originelle : la concupiscence. — Nous devons lutter contre le diable qui continue à nous exciter à la désobéissance. Sommes-nous dans le même état que nos premiers parents pour résister au péché ? Cette faute de nos premiers parents ne rejaillit-elle pas sur nous et n'a-t-elle pas altéré notre libre arbitre ?

Saint Irénée avait montré comment nous étions tous contenus en Adam et comment tous, nous avions péché en lui. Ce sont les mêmes vues que développe Méthode. Dans le *De resurrectione*, au début du deuxième livre, expliquant le texte ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ..., *Rom.*, VII, 9, il l'entend de notre vie avant le précepte, dans la personne de nos premiers parents, au Paradis terrestre. Par ces paroles, dit-il, l'Apôtre « annonce le genre de vie que nous menions autrefois dans le Paradis... avant le précepte, non en dehors du corps, mais avec le corps, dans nos premiers parents ³ ». Et, dans tout le cours de son explication, Méthode continue de nous assimiler à eux, il fait dépendre de leur conduite notre état actuel en face du péché. Avec nos premiers parents nous vivions une vie exempte des atteintes de la concupiscence ἐκτὸς ἐπιθυμίας.

¹ *De autex.*, XX, 3. Voir également la trad. du traité *Du libre arbitre*.

² *Ibid.*, XX, 4.

³ *De res.*, II, I, 1, Bw., p. 329.

Le précepte nous avait été donné afin que notre obéissance fût récompensée par une vie très heureuse et par l'immortalité. Mais le diable, que saint Paul personnifie dans le péché, ἡ ἀμαρτία, parce qu'il en est l'auteur et l'inventeur, a pris occasion de ce précepte pour nous induire à la désobéissance et, par là, nous faire tomber sous le coup de la sentence de mort ¹.

Ceci n'est pas cependant la conséquence que Méthode met le plus en relief. Pour lui, le châtiment le plus grave de notre désobéissance, c'est que nous sommes devenus la proie de la concupiscence. « Moi je suis charnel et vendu au péché », (*Rom.*, 7, 14) signifie : libre de choisir entre le bien et le mal, la vie et la mort, j'ai refusé d'obéir à la loi spirituelle, pour obéir à la loi charnelle, sous le conseil du diable, et « par ce choix je suis tombé « sous l'empire du péché », sous l'empire du diable. Aussi désormais le mal qui m'a investi s'est établi avec droit de cité dans ma chair dont il a fait sa demeure, semblable à un frelon qui volette dans un rayon de miel et bourdonne souvent autour, car, en châtiment de ma violation du précepte, j'ai été vendu au mal ². » C'est pourquoi l'Apôtre dit : « je ne sais pas ce que je fais..., je ne fais pas le bien que j'aime et je fais le mal que je hais » (*Rom.*, 7, 15), et par là il entend, dit Méthode, les pensées mauvaises qui se glissent en nous et s'attachent à notre esprit malgré nous. De toutes parts « elles se soulèvent contre nous, attirées du dehors par le péché qui habite en nous διὰ τὴν ἐνοικοῦσαν ἀμαρτίαν, comme des chiens enragés ou sauvages et de hardis brigands qu'excite sans cesse contre nous le chef de l'injustice... ³ ».

Méthode insiste longuement sur cette conséquence de la faute de nos premiers parents dont nous sommes solidaires. Dès que le péché a pris naissance et qu'il est entré dans l'homme par la désobéissance, « vidés des inspirations divines, nous avons été remplis de désirs charnels ἐπιθυμίας ὀλιγκῆς, que le fourbe serpent a soufflés en nous ⁴ ». Quand l'Apôtre parle du bien qui n'habite pas en lui, c'est de l'habi-

¹ *De res.*, II, 2, 4.

² *Ibid.*, II, 2, 7. Bw., p. 333.

³ *Ibid.*, II, 4, 8. Bw., p. 337, 16.

⁴ *Ibid.*, II, 6. Bw., p. 339, 15.

tation du péché en nous qu'il veut parler. De ce péché dérivent les pensées voluptueuses qui nous assaillent.

Les tendances opposées dans notre nature déchue. — Commentant la fin de ce chapitre VII de l'*Épître aux Romains*, l'évêque d'Olympe décrit les tendances qui sollicitent en sens divers notre nature viciée par le premier péché¹. Nous avons en nous deux sortes de pensées qui viennent d'une double loi : des pensées qui ont pour origine la concupiscence, τὸ μὲν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας, cachée dans nos corps, résultat de la tromperie de l'esprit hylique, ἐξ ἐπιπνοίας τοῦ ὕλικου πνεύματος; et des pensées qui viennent de la loi du précepte, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ κατὰ τὴν ἐντολήν, innée et naturelle ὃν ἔμφυτον ἐλάβομεν... καὶ φυσικόν, et qui nous poussent au bien. « Ainsi selon l'esprit nous nous réjouissons de la loi de Dieu (et cela c'est l'homme « intérieur »); mais selon la concupiscence qui habite dans la chair nous nous réjouissons de la loi du diable². »

Ces pensées se rattachent donc à deux forces, à deux lois qui s'opposent en nous : la loi de l'esprit tout d'abord ou loi du Bien et loi de Dieu : elle est innée ; notre nature, telle que Dieu l'a créée, était bonne et cette tendance reste toujours en nous. En second lieu, la loi de la concupiscence ; celle-ci n'est pas innée : le mal ne vient pas d'une matière mauvaise, principe distinct de Dieu et dont nos corps seraient composés ; mais la loi de la concupiscence est entrée dans notre chair et s'y est endurcie³. Saint Paul l'appelle aussi loi des membres. Méthode en trouve encore une troisième désignée par l'Apôtre : celle qui provient de l'attaque du diable, ἐκ προσβολῆς τοῦ πονηροῦ⁴. « Cette loi insufflée de l'extérieur par le Mauvais et versée par les sens comme un flot bitumineux, à l'intérieur, dans l'âme elle-même, est fortifiée par la loi de la concupiscence qui se trouve dans la chair⁵. » A la suite de notre désobéissance dans la personne de nos premiers parents, nous

¹ *De res.*, II, 6, 5.

² *Bw.*, p. 340, 10.

³ *Bw.*, p. 341, 6.

⁴ *De res.*, II, 7. *Bw.*, 341, 3.

⁵ *Bw.*, p. 342, 4.

sommes ainsi ballottés entre deux lois intérieures dont l'une nous pousse au Bien, l'autre au Mal, et une loi extérieure, celle de la tentation que propose le diable et qui vient renforcer la loi du péché en nos membres. « Voilà pourquoi, dit Méthode ¹, l'Apôtre, estimant cette lutte mort et ruine, désire en être délivré et s'écrie : « Qui me délivrera de ce corps de mort », c'est-à-dire de la loi du péché, qui est dans mes membres ? (*Rom.*, 7, 25.) Et il répond qu'il en a été délivré par la grâce du Christ : « La loi de l'esprit de vie dans le Christ Jésus nous a délivrés de la loi de péché et de mort... » (*Rom.*, 8, 2.) Car la loi naturelle, qui était vaincue en nous par la concupiscence de notre corps, a reçu du Christ une nouvelle vigueur ; elle a trouvé son accomplissement dans l'obéissance de « ceux qui marchent selon les désirs et les prescriptions de l'esprit. La loi de l'esprit de vie, c'est-à-dire l'Évangile, loi différente des précédentes, établie et proclamée pour l'obéissance et la rémission des péchés nous a délivrés de la loi du péché et de la mort, après avoir vaincu complètement le péché qui régnait dans la chair ². »

Cette libération apportée par la loi de l'Évangile suppose toutefois, remarque Méthode, que nous sommes fidèles à suivre les prescriptions dictées par l'Esprit du Christ. Elle n'est pas absolue du seul fait de la venue du Christ au monde. Nombreux sont les passages où l'évêque d'Olympe suppose cette lutte toujours actuelle. Au huitième discours du *Banquet*, il recommande de fuir les séductions « des démons qui luttent contre nous » sur la scène du monde ³ ; de ne pas abandonner la lutte comme ceux qui « sous la poussée des passions, cherchent à satisfaire l'irrésistible désir qui les pousse au désordre ⁴ ». A la fin de ce discours, après avoir dit qu'il dépend de nous de faire le bien et le mal, il ajoute : « il y a en nous deux impulsions, désirs innés de la chair et de l'âme... l'une est celle de la vertu, l'autre celle du vice. » Il faut suivre

¹ *De res.*, II, 8.

² *De res.*, II, 8, 7-8. Bw., p. 345.

³ *Bqt.*, VIII, 1. Bw., p. 81, 13.

⁴ *Ibid.*, VIII, 2. Bw., p. 82, 8.

celle de la vertu ¹. Dans la prière qui termine le *De resurrectione* ², il fait encore allusion à la perversion de l'homme dont les efforts se dirigent surtout vers le nuisible, à cause des nombreuses puissances « qui combattent contre nous et nous détournent toujours vers le mal ». Il implore l'aide du Christ « pour repousser les desseins perfides du malin et pour éteindre les ardeurs de la chair ». Au premier livre du même traité ³, il avait fortement insisté sur cet état de lutte, sort du chrétien jusqu'à l'instant de sa mort. Tant que le corps est en vie, le péché l'est aussi ; il peut être amputé de ses pousses extérieures par les corrections, mais il subsiste toujours dans ses racines quoique l'on ait embrassé la foi et reçu le baptême. Même alors, nous sommes en butte au péché et nous y retombons plusieurs fois. Personne ne peut se vanter d'être sans péché. Par la foi nous pouvons l'empêcher de porter des fruits, réprimer les mauvaises pensées ; nous pouvons couper ses racines par la méditation des paroles inspirées, mais il nous est impossible de l'arracher complètement. Ce sera l'œuvre de la mort, alors seulement seront effacées tout-à-fait les pensées du mal.

Deuxième conséquence de la chute : la mort, châtiment et remède. — Dieu, en effet, n'a pas voulu que le péché, le mal, devînt immortel en s'attachant à l'homme qui était immortel ⁴. De même que les coups servent de correction aux écoliers, la mort a été inventée comme un moyen d'améliorer l'homme. Selon une idée déjà exprimée par Théophile et saint Irénée ⁵, elle a pour but principal, d'après Méthode, de détruire radicalement le péché qui habite dans le corps de l'homme

Notre tente, le corps, était auparavant immortelle, mais la désobéissance a entraîné sa ruine et sa chute, Dieu ayant dissous le péché par la mort, afin que l'homme ne restât pas éternellement

¹ *Bgt*, VIII, 17. Bw., p. 111, 4.

² *De res.*, III, 23. Bw., p. 423, 5.

³ *Ibid.*, I, 41.

⁴ *Ibid.*, I, 38, 1.

⁵ *THEOPH. Ad Autol.*, II, 26 ; *IREN. Adv. Haer.*, III, 23, 6. Voir ces passages dans BONWETSCH, p. 292, en même temps que ceux d'autres Pères grecs postérieurs qui reproduisent les mêmes vues.

pécheur et ne fût pas éternellement damné, si le péché vivait ainsi en lui. Et voilà pourquoi aussi l'homme est mort : bien qu'il n'eût pas été créé mortel et corruptible, l'âme a été séparée de la chair, afin que par la mort le péché soit tué ¹...

Ce caractère salutaire de la mort est longuement développé dans le *De resurrectione* (I, 36-46). Lorsque l'homme libre eut transgressé le précepte à l'instigation du serpent et fut tombé sous le coup de la menace de mort :

Dieu, voyant que par les machinations du diable le mal était devenu immortel..., fabriqua à cause de cela les tuniques de peaux de bêtes, enveloppant pour ainsi dire l'homme de mortalité, afin que, par la dissolution du corps, mourût tout le mal qui avait été engendré en lui ².

Telle est, en effet, pour Méthode, la signification des « tuniques de peaux de bêtes. » Ce ne sont pas nos corps, comme le prétendait Origène, mais « la mortalité des animaux privés de raison qui nous a été préparée ³. »

Si l'homme a été chassé du Paradis, continue Méthode, ce n'est pas pour qu'il ne cueillît pas du fruit de l'arbre de vie, mais pour que le mal ne devînt pas immortel ⁴. Si Dieu, en effet, n'avait absolument pas voulu que l'homme goûtât de la vie, il n'aurait pas envoyé plus tard le Christ. Il ne peut avoir changé de dessein. Il n'a donc pas chassé l'homme pour le perdre éternellement, mais pour que le péché soit tué en lui, pour que le péché soit consumé avec la mort et que l'homme ressuscite ensuite à la vie. Le récit de la *Genèse* dit qu'Adam a été chassé du Paradis après que Dieu lui eut fabriqué ces tuniques de peaux et qu'il lui eut intimé la défense de manger dorénavant de l'arbre de vie ⁵.

Donc le corps aurait pu vivre éternellement et être immortel, s'il n'avait pas été empêché de goûter de la vie. Mais il en a été

¹ *Bang*, IX, 2. Bw., p. 116, 11.

² *De res.*, I, 38. Bw., p. 281, 12.

³ L'homme a été revêtu de la mortalité des bêtes; c'est en cela, d'après Méthode, que le remède employé par Dieu pour guérir l'homme du péché prend un caractère de châtement.

⁴ *De res.*, I, 39.

⁵ *Gen.*, 21, 24. *De res.*, I, 40, 4-6.

empêché, afin que le péché, tué en même temps que le corps, mourût, et que le corps ressuscitât, une fois le péché détruit. Afin donc que l'homme ne devint pas un mal immortel, je le répète, et éternel, ayant en lui la domination du péché qui pousserait dans un corps immortel et y trouverait une nourriture immortelle, à cause de cela Dieu l'a rendu mortel en l'entourant de mortalité. Tel était le but des tuniques de peau afin que, par la dissolution du corps et la séparation de ses parties, le péché fût fondamentalement et radicalement détruit tout entier, de façon qu'il n'en restât pas la plus petite racine de laquelle pourraient germer encore de nouveaux rejetons de péchés.

Plusieurs comparaisons illustrent cette pensée. Semblable à un temple dont un figuier sauvage disjoint l'un des murs, et qui n'est définitivement consolidé que le jour où l'on a refait le mur après avoir arraché l'arbuste jusqu'aux racines, l'homme, ce temple où poussait le figuier sauvage du péché, a été détruit momentanément par Dieu au moyen de la mort, pour être vivifié et restauré, une fois le péché radicalement détruit ¹. La mort est une sorte de contre-poison destiné à chasser le péché de nos corps. « Elle nous a été donnée, en effet, vraiment comme un antidote par Dieu, notre médecin, pour arracher en nous, jusqu'aux racines, le péché et le détruire totalement » ² afin que nous ne nourrissons pas cette maladie chronique dans des corps immortels. « C'est un remède purificateur inventé par Dieu pour le salut de l'âme et du corps, afin de nous rendre ainsi intacts et tout à fait irréprochables ³. »

Comme un artiste, dit encore Méthode, dont l'œuvre, une belle statue d'or, aurait été souillée ou déformée par l'un de ses ennemis, et qui en refondrait le métal et la referait pour faire disparaître toute trace de souillure ou de déformation :

Dieu qui avait vu l'homme, son œuvre très belle, gâtée par les desseins méchants de la jalousie, n'a pas voulu, dans sa bonté, le laisser dans cet état, afin qu'il ne fût pas à jamais un objet de

¹ *De res.*, I, 41.

² *Bw.*, 288, 14.

³ *Ibid.*, 289, 5.

blâme, ayant en lui un sujet d'éternel reproche; mais il l'a dissous à nouveau dans sa matière afin que, par cette refonte, tout ce qui était en lui sujet de blâme fût consumé et anéanti ¹.

Une nouvelle raison de la conduite de Dieu en cette occasion, c'est qu'il n'a pas voulu laisser le diable chanter victoire ². « Après la transgression de l'homme, il n'a pas semblé bon à cette main très puissante d'abandonner son œuvre propre comme altérée pour qu'en tirât victoire le Mauvais, qui l'avait injustement souillée par des motifs de jalousie. » Aussi, semblable à un potier qui voudrait modeler à nouveau son œuvre déformée, Dieu l'a réduite en argile.

Il la restaurera dans sa perfection au jour de la Résurrection. En attendant, il viendra lui-même, dans la personne de son Fils, donner à l'homme la force nécessaire pour lutter victorieusement pendant cette vie contre le péché qui corrompt sa nature. L'incarnation du Logos fera retrouver à notre chair souillée l'incorruption et l'immortalité.

¹ *De res.*, I, 43, 3-4.

² *Ibid.*, I, 44.

CHAPITRE III

LE CHRIST ET SON ŒUVRE

§ 1. LE CHRIST : LE LOGOS INCARNÉ

Motifs de l'Incarnation. — L'homme créé à l'image de Dieu, incorruptible et immortel, était devenu la proie de la corruption et de la mort ; la loi du bien ne pouvait que faiblement s'opposer en lui à la loi de la concupiscence, née de la première faute, et à la domination extérieure du diable sous laquelle il était tombé. L'œuvre divine avait été déformée. Comme un vase d'argile qui n'a pas encore eu le temps d'acquiescer une solidité et une dureté permanentes, Adam sortait à peine, tout humide et gluant, des mains du Créateur, dit Méthode, que le péché, telle une eau ruisselante, dégoutta sur lui et provoqua sa dissolution¹. Il fallait donc reprendre cette œuvre, arracher l'homme à la corruption et le reconduire à l'immortalité. Voilà pourquoi le Logos s'est incarné et a vécu parmi les hommes.

Nous avons besoin, pour triompher de notre corruption native, d'un modèle divin, vivant au milieu de nous, et que nous puissions imiter.

L'homme, créé à l'image de Dieu, avait encore besoin de se former à sa ressemblance ; c'est pour accomplir cela que le Logos a été envoyé au monde ; il a pris tout d'abord notre forme, qui était toute couverte de nombreux péchés, afin que nous, en faveur de qui il l'a prise, nous fussions de nouveau capables de prendre la forme divine... S'il a voulu se revêtir de la chair humaine, lui, Dieu, c'est afin que nous eussions, comme exposé à nos regards, sur un tableau, un divin modèle de vie, et que nous puissions imiter celui qui l'a tracé².

¹ *Bgt*, III, 5.

² *Ibid.*, I, 4., Bw., 12, 22 ; 13, 6.

Dans l'*Adversus Porphyrion*, Méthode donne encore ce même motif de l'Incarnation :

Le Christ a décidé de réaliser le salut de tous par le moyen de l'humanité (δι' ἀνθρώπου), afin que les hommes, voyant la vie et la vérité habiter corporellement parmi eux, se précipitent dans l'imitation du Logos et en soient illuminés ¹.

Il fallait aussi mettre un terme à l'orgueil des démons qui, à la suite de la chute de l'homme, se vantaient d'être des dieux ² :

Le Seigneur Jésus a porté la chair et est devenu homme... afin que, par cette chair même qui avait donné l'occasion aux démons de se vanter d'être des dieux en prenant les âmes à l'hameçon du plaisir pour les envoyer à la mort, leurs prétentions fussent renversées et qu'ils fussent reconnus n'être pas dieux. Il s'est fait homme pour empêcher leur vaine enflure de s'élever davantage, afin que, par ce corps à l'aide duquel ils avaient corrompu la race douée de raison en l'éloignant du culte du vrai Dieu, par ce même corps contenant par un art ineffable le Logos de Sagesse, ils fussent convaincus d'être les destructeurs et non les bienfaiteurs des âmes.

Ils devaient être humiliés par la victoire de l'homme plus faible qu'eux. « Vaincus et méprisés par un plus faible, les démons devaient expier leur impudence » ³. C'est aussi la raison du choix de la croix, trophée remporté sur l'injustice.

L'Incarnation du Logos. — Plus que les auteurs qui l'ont précédé, Méthode met en relief l'incarnation, l'ἐνανθρώπησις du Logos. Bien qu'il emploie assez souvent les titres de Seigneur, Christ, Seigneur et Jésus, Sauveur, c'est le rôle du Logos qu'il met en valeur plutôt que celui du Christ historique dans l'œuvre de l'Incarnation. Cette ἐνανθρώπησις est une véritable κένωσις, selon l'expression de saint Paul. Le Fils de Dieu⁴ « a quitté la plénitude de la divinité pour venir en cette vie terrestre, il s'est dépouillé, κενώθεις, et il a pris

¹ Bw., 504, 5.

² Adv. Porph., I, 3, sq. Bw., p. 503, 13.

³ Bw., p. 504, 9.

⁴ Bqt, VIII, 11. Bw., p. 95, 16.

la forme de l'esclave..., il a été rapetissé en lui-même et dissous en ses parties... sans cependant avoir jamais été amoindri en son être parfait, οὐδέποτε τοῦ τέλειος εἶναι μειωθείς. » Comme le berger de la parabole, le Logos, le Seigneur, a quitté le ciel et les troupes des anges ; il est descendu dans cette vie pour aller à la recherche de la brebis égarée ¹. L'abandon de sa gloire et ses souffrances sont comparés au sommeil pendant lequel une côte fut enlevée à Adam : « le Logos a quitté son Père dans le ciel, il est descendu... et il a dormi du sommeil de la souffrance, acceptant volontairement la mort... ². » Le *De vita* propose, comme exemple de détachement, le Seigneur qui « s'est dépouillé de Dieu et a revêtu l'homme ; et est apparu parmi les pauvres ³ ».

Nombreux sont encore les passages où Méthode traite de cette ἐνανθρώπησις du Logos ou du Fils de Dieu, qu'il désigne aussi par d'autres termes équivalents. Il parle du Logos ἐνανθρωπήσας ⁴, du « Logos qui s'est fait chair de notre chair, ἐσαρκώθη ἐκ τοῦ σώματος ἡμῶν ⁵ » ; du « Logos impassible qui a pris ce corps de souffrance ⁶ » ; « étant Dieu, dit-il encore, il a revêtu la chair humaine, τὴν ἀνθρωπίνην ἐνδύσασθαι σάρκα » ⁷. « Le Logos a pris l'homme τὸν ἄνθρωπον ἀνείληφεν ⁸ », « il a fait sa demeure dans l'homme εἰσοικισθεὶς ⁹ », ou bien il reprend l'expression de saint Paul : « Le Logos a pris notre forme τὴν ἡμετέραν μορφήν ἀνέλαβε ¹⁰ » ; enfin, pour montrer l'étroite union entre le Logos et l'humanité personnifiée dans son premier représentant, il dit que le Christ n'est autre chose qu'Adam « sur lequel le Logos est tombé ¹¹. » Méthode accentue l'incarnation du Verbe, après saint Jus-

¹ *Bqt*, III, 6.

² *Ibid.*, III, 8. Bw., p. 35, 12.

³ *De vita*, VII, 2. Bw., p. 215, 10.

⁴ *Bqt*, I, 5. Bw., p. 13, 17.

⁵ *De res.*, II, 24. Bw., p. 380, 13.

⁶ *Ibid.*, III, 23. Bw., p. 420, 26.

⁷ *Bqt*, I, 4, III, 7. Bw., 13, 7.

⁸ *Ibid.*, III, 6. Bw., 33, 7.

⁹ *Ibid.*, III, 7. Bw., 33, 19.

¹⁰ *Ibid.*, I, 4. Bw., 12, 24.

¹¹ *Ibid.*, III, 4. Bw., 30, 18... αὐτὸ τοῦτο Χριστὸν καὶ αὐτὸν γεγονέναι διὰ τὸ τὸν πρὸ αἰώνων εἰς αὐτὸν ἐγκατασκηῖν λόγον.

tin et saint Irénée qui avaient fortement affirmé contre les Gnostiques que Jésus-Christ rédempteur n'était autre que le Fils de Dieu, Verbe incarné.

Titres du Christ. — Les noms par lesquels Méthode désigne le Christ marquent à la fois ce caractère transcendant de sa personne et la réalité de sa nature humaine. Il est le « Prêtre et Fils unique de Dieu, notre Seigneur et Sauveur ¹ », « le premier-né et le Fils unique du Créateur ² », « le Prince des Prêtres et des Prophètes, Prince des Anges et des Vierges ³ », « le Logos incarné qui est devenu le Prince des Vierges, le Prince des Pasteurs et Prince des Prophètes ⁴ » ; « il est le chef et pasteur des armées célestes qu'il a abandonnées pour venir des cieux en cette vie ⁵ » ; « un homme de Dieu qui a vaincu le diable, instruit par Dieu lui-même ⁶ ».

Réalité de la nature humaine. — La réalité de la nature humaine est souvent et très nettement affirmée.

Il faut que chacun de nous, est-il dit dans le *De sanguisuga*⁷, reconnaisse... sa venue dans cette chair sainte qu'il a prise de la Vierge pure.

Le Christ, cet homme céleste, est apparu portant la même forme de membres, la même image que nous et la même chair, par laquelle aussi n'étant pas homme, il est devenu homme... Le Fils de Dieu... n'a pas pris inutilement la forme de l'esclave.... Il est devenu homme vraiment ἀληθῶς ἄνθρωπος ἐγένετο, et il est mort en toute vérité et non selon l'apparence οὐ τῷ δοκεῖν ⁸...

Il faut qu'il paraisse que ce ne fut pas en apparence, mais en vérité que le Christ a accepté les souffrances rédemptrices, ayant pris notre chair sans changement ; car il a goûté la mort, comme nous, en vérité. Ceux qui ont cru aussi en lui, s'ils ne disent pas qu'il a pris la souffrance, en vérité, à cause de nous, sont encore dans leurs péchés ⁹.

¹ *De res.*, III, 23. Bw., 422, 7.

² *De cib.*, I, Bw., 428, 4.

³ *Bqt.*, I, 4. Bw., 12, 20.

⁴ *Ibid.*, I, 5. Bw., 13, 17.

⁵ *Ibid.*, III, 6. Bw., 32, 10.

⁶ *De autex.*, 20. Bw., 201, 1.

⁷ *De sang.*, VIII, 3.

⁸ *De res.*, II, 18. Bw., 369, 16.

⁹ *De cib.*, XII, 7.

Méthode insiste à cause de l'erreur des Docètes qui persistait depuis le premier siècle, entretenue par le dualisme des Gnostiques ¹. Voici encore quelques expressions analogues : « le Logos, dit-il, s'est revêtu de chair humaine ² », « il a porté l'homme et s'en est revêtu comme d'un habit ³ » ; Notre-Seigneur « a revêtu ce qui est de l'homme... ⁴ ».

La chair du Christ : son épouse. — La chair du Christ est symbolisée et personnifiée par l'Épouse du *Cantique des Cantiques* ⁵ :

L'Épouse, c'est la chair immaculée du Seigneur, pour l'amour de laquelle il a abandonné le Père et est descendu ici-bas, avec laquelle il s'est uni et où il a fait sa demeure par son incarnation *προσεκολλήθη και ἐγκατέσκηψεν ἐνανθρωπήσας εἰς αὐτήν...* Cette chair seule, en effet, a été trouvée, pour le dire en un mot, exempte de tache et de souillure, et supérieure à toutes par l'éclat et la beauté de la justice, au point que personne, même parmi ceux qui ont été au plus haut degré agréables à Dieu, n'a pu se comparer à elle et se mesurer à elle en vertu ; et voilà pourquoi cette chair a été jugée digne d'être associée à la royauté du Monogène qui se l'est adaptée et unie. Et dans le *Ps.* 44, la Reine qui s'avance... parée de l'ornement de la vertu, brillant comme l'or, la reine dont le roi a désiré la beauté, c'est, comme je l'ai dit, cette chair bienheureuse et immaculée que le Logos a prise lui-même au ciel où il l'a placée à la droite de son Père.

Bientôt après, Méthode ajoute une expression qui se présente sous une forme incorrecte du point de vue de l'orthodoxie : « L'homme que le Logos a pris, dit-il, a reçu son trône

¹ Dès les premiers temps de l'Église, l'existence d'hérétiques qui niaient la réalité de l'humanité de Jésus, est signalée par saint JEAN (*I Joa.*, IV, 2, 3). On sait que ces erreurs furent énergiquement combattues par les Pères du deuxième siècle : saint Ignace, saint Polycarpe et saint Irénée. La plupart des Gnostiques, au deuxième et au troisième siècles, professaient aussi des idées semblables sur le Christ. Enseignant que la matière est essentiellement mauvaise et incapable de salut, ils ne concevaient pas que l'être céleste du Christ eût pu s'unir autrement qu'accidentellement et en apparence à un corps humain.

² *Bqt.*, I, 4. Bw., 13, 7.

³ *Ibid.*, III, 6. Bw., 33, 4.

⁴ *De vita*, VII, 2.

⁵ *Bqt.*, VII, 8. *Cant.*, 6, 7, 8.

à la droite du Tout-Puissant ¹ ». Les lignes précédentes en éclairent suffisamment le sens et en excluent certainement toute idée adoptianiste. D'autre part, la doctrine de Méthode, loin d'être favorable à l'adoptianisme, est nettement dirigée contre cette hérésie dont la condamnation est probablement contemporaine de la première activité littéraire de l'évêque d'Olympe ².

Le mode de l'union.— L'union entre le Logos et l'humanité, en effet, n'est pas du tout, d'après Méthode, une simple union morale, c'est une union très étroite avec la nature humaine qui devient complètement possédée par le Logos, et celui-ci est le principe de toutes ses actions. Nous avons déjà rencontré plusieurs des termes dont Méthode se sert ordinairement pour exprimer l'union des deux natures dans le Christ. Le fait lui-même de l'Incarnation est rendu heureusement par les termes *ἐνανθρωπήσας, ἐσαρκώθη*, qu'il emploie à plusieurs reprises. Le mode est exprimé assez vaguement par : « il a pris l'homme » ; « il s'est revêtu de l'homme ». Il essaye de le traduire encore d'une façon plus précise par le terme de mélange qui avait déjà été employé par saint Irénée. Ce que ce terme pourrait avoir d'inexact est corrigé par un enseignement très ferme sur l'intégrité des deux natures :

Il convenait, dit Méthode dans le *Banquet* ³, que le premier-né

¹ *Bqt*, VII, 9. Bw., 79, 20.

² L'adoptianisme avait troublé l'Orient dans la seconde partie du troisième siècle. Il avait été soutenu par Paul de Samosate. Élu au siège d'Antioche en 260, ce fauteur d'hérésie fut déposé et condamné par un concile tenu à Antioche vers 268. D'après lui, Jésus n'est qu'un homme favorisé de lumières spéciales par la Raison divine. Sous l'inspiration du Verbe et grâce à la haute perfection qu'il avait atteinte, il a mérité d'être revêtu de la dignité divine et associé à Dieu. Méthode n'a jamais nommé Paul de Samosate, bien que, dans le *Banquet* (VIII, 10, 197), il fasse mention, au nombre de ceux qui ont erré sur le Fils, d'Artémas, l'un des représentants de l'adoptianisme en Occident, qui, d'après le Concile d'Antioche, était le père en hérésie de Paul de Samosate et vivait encore au moment de la condamnation de celui-ci. (EUSÈBE, *H. E.*, VII, 30, 16, 17). Peut-être la composition du *Banquet* est-elle antérieure à cette condamnation. Sur Paul de Samosate, voir les études de G. Bardy et de F. Loofs : G. BARDY, *Paul de Samosate, étude historique* (Spicil. Lovaniense, fasc. 4) Louvain, 1923. F. LOOFS, *Paulus von Samosata. Eine Untersuchung zur altchristlichen Literatur- und Dogmengeschichte*. (Texte und Untersuchungen de Harnack et Schmidt, XLIV, f.5). Leipzig, Hinrich, 1924.

³ *Bqt*, III, 4. Bw., 30, 19.

de Dieu, son rejeton premier et monogène, la Sagesse, s'incarnât en se mélangeant avec le premier-né des hommes πρωτόγονω... ἀνθρώπῳ κερασθεῖσαν ἐν γυνθρωπηγέναι. Car voici ce qu'est le Christ : un homme rempli de la divinité sans mélange et parfaite ἀκράτῳ θεότητι et un Dieu contenu dans l'homme.

L'homme, mélangé συγκερασθεῖς, à la façon de l'eau, avec la Sagesse et la Vie, est devenu précisément ce qu'était la lumière même qui est entrée en lui sans subir de mélange ¹.

[Le Logos] est resté impassible dans le passible et immortel dans le mortel... ayant mélangé le mortel à la divinité immortelle, τὸ θνητὸν θεότητι κεράσας ἀθανάτῳ ².

Le langage théologique de Méthode est encore imparfait et dépourvu des formules précises qui traduiront plus tard le mystère, mais il s'efforce cependant de l'approcher. Il a conscience qu'il y a dans l'Homme-Dieu une union intime que réalise la personne du Logos, et où subsiste l'intégrité de chacune des deux natures. Faute de terme plus approprié, il emploie celui de mélange, mais en ayant soin de dépouiller cette expression de l'imperfection qui s'y attache dans le langage humain. Un terme préférable serait celui d'ένωσις. Il en fait usage une fois à côté du précédent : συνενώσας καὶ συγκεράσας ³, mais on ne le rencontre qu'une autre fois dans ses œuvres, appliqué à la chair que le Monogène s'est unie (ένωθεῖσαν) ⁴.

Communication des idiomes. — Entre l'homme et le Logos, il y a unité complète d'action : l'homme, dit Méthode après un long parallèle entre Adam et le Christ, « est devenu organe et vêtement du Monogène pour accomplir précisément les mêmes actes que celui qui avait fait sa demeure en lui ⁵ ». Les actions de la nature humaine ont indifféremment pour sujet le Christ ou le Logos, et au Christ sont parfois attribuées les opérations propres au Logos. Les exemples de

¹ Bqt, III, 8, Bw., 35, 7.

² Adv. Porph., III, 5.

³ Bw., 31, 20.

⁴ Ibid., 79, 7.

⁵ Bqt, III, 7.

cette appropriation, qui suppose l'union hypostatique et que les théologiens appelleront plus tard « la communication des idiomes », étaient déjà fréquents dans Clément d'Alexandrie et Origène venait d'en formuler la loi ¹. Chez Méthode ils sont nombreux. Il propose comme modèle le Logos dans sa vie humaine ² ; il exhorte particulièrement à imiter la virginité du Christ ou Logos incarné, Prince des vierges ³ ; les souffrances du Christ sont attribuées au Logos : le Logos descend du ciel, renouvelle sa passion pour engendrer les âmes régénérées dans le baptême ⁴. De même dans la prière qui termine le *De resurrectione* :

Seigneur mon Dieu, tu nous as envoyé ton Verbe du ciel... afin que, par la souffrance, l'être impassible.... nous délivrât de la souffrance...

Il est des passages analogues dans l'*Adversus Porphyrium* :

Le Fils de Dieu... par sa puissance, a souffert tout en restant impassible, et il est mort en apportant l'immortalité à ce qui était mortel ⁵.

Les actions de l'humanité lui sont attribuées, mais la nature divine garde ses propriétés, et Méthode démontre longuement comment ne peut être blessé que ce qui oppose de la résistance ; la Sagesse, par suite de sa nature supérieure, ne pouvait que

¹ Pour Clément d'Alexandrie, cf. *P. G.*, 8, *Cohort.*, II, col. 97 ; *Paed.* I, 5, col. 277-280 ; I, 6 col. 301 ; *Cohort.*, X, col. 224. Voici le passage d'ORIGÈNE le plus significatif : « Merito pro eo quod vel tota esset in filio dei (anima Christi) vel totum in se caperet filium dei, etiam ipsa cum ea quam assumpserat carne dei filius et dei virtus, Christus et dei sapientia appellatur ; et rursum dei filius « per quem omnia creata sunt », Jesus Christus et filius hominis nominatur. Nam et filius dei mortuus esse dicitur, pro ea scilicet natura, quæ mortem utique recipere poterat ; et filius hominis appellatur, qui « venturus in dei patris gloria cum sanctis angelis » prædicatur. Et hac de causa per omnem scripturam tam divina natura humanis vocabulis appellatur, quam humana natura divinæ nuncupationis insignibus decoratur. » *De princ.*, II, 6, 3 éd. KOETSCHAU, p. 143. Pourvu qu'il s'agisse du Christ, sujet concret, les propriétés de la nature divine et de la nature humaine peuvent s'échanger. Cela suppose l'union hypostatique. Le dogme de l'union des natures dans le Christ en une même personne, qui autorise cette « communication des idiomes », ne sera approfondi et défini que plus d'un siècle après Méthode, au concile de Chalcédoine, en 451.

² *Bgt.*, I, 4.

³ *Ibid.*, I, 5.

⁴ *Ibid.*, III, 8.

⁵ *Adv. Porph.*, II., Bw., 505, 21.

rester impassible, sans aucun dommage, même en habitant dans un corps soumis aux coups et cloué à la croix ¹.

§ 2. L'ŒUVRE DU CHRIST : LA RÉDEMPTION

La Rédemption mystique : union du verbe avec l'humanité.

— Par le fait même de l'union du Verbe immortel avec l'homme soumis à la corruption et à la mort s'opère déjà l'œuvre de la Rédemption. Cette théorie mystique avait surtout été exposée par saint Irénée. L'évêque de Lyon voyait l'humanité tout entière *récapitulée* dans Adam, son chef. Privée en lui des dons de l'incorruptibilité et de l'immortalité, elle les retrouvait dans le Christ, nouvel Adam. Méthode reprend, en la développant, cette doctrine de l'ἀνακεφαλαιώσις, quoiqu'il ne reproduise pas exactement les formules de saint Irénée et que le mot lui-même ne se trouve nulle part dans ses œuvres, employé dans ce sens ².

¹ *Adv. Porph.*, II, 4-5.

² Saint PAUL avait mis en parallèle Adam qui nous communique le péché et la mort et le Christ qui nous communique la justice et la vie (*Rom.*, V, 15-21 ; *Gal.*, II, 20). Saint IRÉNÉE a insisté sur la solidarité qui lie les hommes à ces deux têtes de l'humanité. Cf. *Adv. Haer.*, III, 18, 1 : « Filius Dei... quando incarnatus est, et homo factus, longam hominum expositionem in seipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est, secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Jesu reciperemus. » Plus loin, 18, 7, après avoir cité *Rom.*, V, 17, il continue : « Sic igitur Verbum Dei homo factus est... Quod parebat (apparebat), hoc et erat ; Deus, hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut occideret quidem peccatum, evacualet autem mortem, et vivificaret hominem. » Il avait dit plus haut 16, 6 : « hominem in semetipsum recapitulans est, invisibilis visibilis factus, et incomprehensibilis comprehensibilis, et impassibilis passibilis, et Verbum homo. » Cf. aussi 21, 10 : « et antiquam plasmationem in se recapitulatus est. » Après s'être encore rapporté à *Rom.*, V, 17, il ajoute : « Quemadmodum protoplastus ille Adam de rudi terra, et de adhuc virgine habuit substantiam... : ita recapitulans in se Adam ipse Verbum existens, ex Maria quæ adhuc erat virgo, recte accipiebat generationem Adæ recapitulationis. » Le but de saint Irénée était de combattre les Gnostiques qui niaient la réalité de l'incarnation du Verbe. Il voulait montrer que nous ne pouvions participer à l'immortalité bienheureuse apportée par le Christ aux hommes et au bienfait de ses souffrances rédemptrices, que si, en sa personne, le Verbe divin s'était uni véritablement à l'humanité et comme chef la résument toute en lui. Cf. *Ibid.*, III, 21, 10 et 22, 1 : « Quare igitur non iterum sumsit limum Deus, sed ex Maria operatus est plasmationem fieri ? Ut non alia plasmatio fieret, neque alia esset plasmatio quæ salvaretur, sed eadem ipsa recapitularetur, servata similitudine... non accepit ab homine substantiam carnis, neque homo factus est, neque Filius hominis : et si hoc non factus est quod eramus, non magnum faciebat quod passus est et sustinuit. »

Saint Irénée établit seulement une comparaison entre Adam et le Christ : de même que nous avons péché avec le premier dans les flancs duquel nous étions tous contenus, de même nous trouvons-nous associés avec le second à l'immortalité qu'il apporte à la nature humaine dont nous sommes les membres. Le Christ, comme Adam, nous résume tous en lui. Cette idée que l'humanité pécheresse en Adam est revêtue par le Christ et restaurée par lui dans son état primitif, est reprise par Méthode et présentée sous une forme outrée : le Logos s'est uni à Adam reformé dans le sein de la Vierge.

Peut-on à la suite de Paul, se demande-t-il ¹, établir une comparaison entre Adam coupable de désobéissance, maudit et chassé du Paradis, et le Fils de Dieu, la Sagesse immortelle et la justice même ?

Examinons donc, dit-il ², comment Paul a rapporté Adam au Christ et n'a pas vu seulement en lui un type et une image, mais a fait devenir précisément le Christ, ce qu'était Adam, car dans Adam même s'est jeté le Logos qui existe avant les siècles. Il convenait en effet que le premier-né de Dieu, son premier rejeton, son Fils unique, sa Sagesse, se mélangeât pour devenir homme avec le premier formé, le premier, et le premier-né des hommes... Il était tout à fait convenable que le plus ancien des Éons, le premier des Archanges, devant venir dans la société des hommes, établît sa demeure dans le plus ancien et le premier des hommes, en Adam. Ainsi Dieu, reproduisant son œuvre du commencement et la reformant de nouveau, crée le même être de la Vierge et de l'Esprit, tout comme, au commencement des temps, alors que la terre était encore vierge et n'avait pas été labourée, il avait pris de la poussière et en avait formé sans semence l'être le plus raisonnable.

Un peu plus loin, Méthode reprend cette assimilation du Christ à Adam :

Nous avons établi, dit-il ³, par des raisons empruntées à l'Écriture et qui ne manquent pas d'importance, comment le premier homme peut se rapporter à bon droit au Christ : il n'est pas seule-

¹ *Bqt*, III, 3.

² *Ibid.*, III, 4. *Bw.*, 30, 16.

³ *Ibid.*, III, 8. *Bw.*, 35, 3.

ment le type, la ressemblance, l'image du Monogène, mais il est devenu cela même, à savoir, Sagesse et Logos.

Faut-il prendre au pied de la lettre cette nouvelle création d'Adam au sein de la Vierge et l'union du Logos avec le premier homme lui-même ? Les expressions violentes qui viennent d'être citées paraîtraient l'indiquer. Cependant n'y a-t-il pas là seulement une conception mystique hardie exprimant sous une forme nouvelle plus frappante la pensée d'Irénée : l'humanité déchue de ses privilèges en Adam, son premier représentant, les a retrouvés, une fois prise par le Verbe ? Les figures dont il se sert pour développer sa pensée permettent de le croire ¹.

Comme le potier dont parle Jérémie (18, 3-4), Dieu a refait le vase brisé ².

Comme Adam était encore pour ainsi dire entre les mains du Créateur, gluant et humide, alors que, semblable à un vase d'argile, il n'était pas encore terminé de façon à être affermi et durci par l'immortalité, le péché, comme de l'eau qui goutte à goutte ruisselle, causa sa dissolution. C'est pourquoi Dieu pétrit et forma de nouveau de la terre le même pour être une créature d'honneur ; il l'affermirait tout d'abord et le consolida dans le sein de la mère Vierge, l'unit et le mêla au Logos ; et ensuite il le conduisit dans la vie, impossible à dissoudre et à briser, afin que de nouveau il ne fût pas inondé par les flots de la corruption venue du dehors et qu'il ne se désagrégeât pas après avoir produit la pourriture.

Créé immortel, dissous aussitôt par le péché, l'homme a de nouveau retrouvé son incorruptibilité, uni au Logos dans le sein de la Vierge. L'humanité, vaincue dans une première lutte et victime des artifices du diable dans la personne de son premier représentant, devait, en reprenant la lutte dans la personne du Christ, nouvel Adam, réparer sa défaite.

C'est dans ce sens que Méthode explique ³ la parabole de

¹ Cette conception si bizarre, prise littéralement, est attribuée par saint Épiphane aux Ébionites (*Panar.*, II, chap. 34) : le Fils, par une vertu divine, serait « entré dans Adam dont il se serait ensuite dépouillé. » Chez Méthode, elle doit résulter de l'exagération du parallèle entre Adam et le Christ. Adam, certainement, pour l'évêque d'Olympe, symbolise l'humanité prise par le Verbe.

² *Bgt.*, III, 5. Bw., 31, 14.

³ *Ibid.*, III, 6.

la brebis perdue. Le chef suprême des troupes célestes a quitté les collines, c'est-à-dire le ciel, et les 99 brebis, les chœurs angéliques, pour aller à la recherche de la brebis perdue, de l'homme, créé immortel ἄζω φθοράς mais tombé par sa désobéissance en proie à la mort :

Le Logos l'a porté et l'a pris sur lui comme un vêtement afin qu'il ne fût pas englouti à nouveau par les flots trompeurs de la volupté. Et voici pourquoi le Logos a pris l'homme : afin de lever en vérité par lui-même la sentence de perdition, après avoir terrassé le serpent. Car il convenait aussi que le diable ne fût pas vaincu par un autre, mais précisément par celui qu'il s'était vanté d'avoir dominé par sa tromperie ; et il était impossible que le péché et la condamnation fussent enlevés d'une autre façon, si ce n'est que cet homme précisément, à cause duquel avait été prononcée la parole : « Tu es terre et tu reviendras terre », réparât dans une nouvelle lutte et effaçât la malédiction qui, à cause de lui, s'était étendue à tous, afin que, de même qu'« en Adam », au début, « tous sont morts, de même de nouveau tous soient vivifiés dans le Christ ¹ » qui a pris Adam ².

L'union intime de l'humanité pécheresse avec le Logos rédempteur; mise vivement en relief par cette identification d'Adam et du Christ, associe l'homme pleinement à la vie et à l'activité divines : « l'homme est devenu l'instrument et le vêtement du Monogène et il a accompli les mêmes actions que celui qui avait fait sa demeure en lui »³; « mélangé à la Sagesse et à la Vie, il est devenu ce qu'était précisément la pure lumière qui s'est jetée en lui sans perdre son intégrité ⁴. »

¹ I Cor., 15-22.

² Bw. 33, 4-16. Ces pensées reproduisent aussicelles de saint IRÉNÉE, *Adv. Haer.* III, 18, 6 : « Si homo non vicisset inimicum hominis, non juste victus esset inimicus... Et nisi homo conjunctus fuisset Deo, non potuisset particeps fieri incorruptibilitatis. » Pour une juste revanche il fallait que le diable fût vaincu par l'homme qu'il avait séduit, V, 21, 1, sqq. : « Neque enim juste victus fuisset inimicus, nisi ex muliere homo esset, qui vicit eum. Per mulierem enim homini dominatus est ab initio, semetipsum contrarium statuens homini. Propter hoc et Dominus semetipsum Filium hominis confitetur, principalem hominem illum, ex quo ea quæ secundum mulierem est plasmatio facta est, in semetipsum recapitulans : uti quemadmodum per hominem victum descendit in mortem genus nostrum, sic iterum per hominem victorem ascendamus in vitam. »

³ Bqt, III, 7. Bw., 33, 17.

⁴ *Ibid.* III, 8, Bw., 35, 7.

L'homme, placé entre deux pôles, la Sagesse de Dieu qui est justice et sainteté, et le péché, injustice et mal, s'était tout d'abord tourné vers le second et était tombé en proie à la mort. Avec le Christ, il s'arrache à la corruption et il retrouve l'immortalité ¹ :

L'homme n'est ni disparité et discordance, ni parité et harmonie, mais quand il a pris la discordance, c'est-à-dire la désobéissance et le péché, l'inharmonie a régné en lui ; et quand il a pris l'harmonie, c'est-à-dire la justice, il est devenu cet instrument harmonieux et magnifique avec lequel le Seigneur, l'Immortalité victorieuse de la mort, a annoncé en heureux accents la Résurrection dans la chair et n'a pas permis que de nouveau celle-ci fût la proie de la corruption.

Dans l'*Adversus Porphyrism*, l'Incarnation est aussi envisagée comme une œuvre rédemptrice : Méthode y expose la même conception mystique, mais sans en outrer les termes comme dans le *Banquet*. Notre corps, auparavant souillé, une fois pris par le Logos, est désormais sanctifié. De plus, cette union arrache l'homme au pouvoir du diable, et constitue pour lui une victoire sur son adversaire :

Le mal avait tout inondé et il avait dévoré toutes les races par suite de la transformation produite dans nos tabernacles de chair à cause de la désobéissance, jusqu'à ce que le Seigneur Christ, au moyen de la chair par laquelle il est apparu dans la vie, affaiblit les attaques des passions dont s'armaient contre nous les puissances d'en bas pour asservir la raison, et déclarât l'homme libre de tous maux. ²

« Le Seigneur Jésus a porté la chair » afin d'humilier les démons qui s'étaient vantés d'asservir l'homme par son moyen. Désormais « l'homme n'est plus sous la colère divine, car il a réparé (ἀναπαλαίσαντα) sa défaite de la transgression, et a vaincu les puissances d'en bas...³. » Et la grandeur de cette victoire, c'est l'économie même de l'Incarnation, « la

¹ *Bgt*, III, 7. Bw., 34, 20.

² *Adv. Porph.*, I. Bw., 503, 7.

³ Bw., p. 504, 12.

descente de Dieu en l'homme θεοῦ καὶ καθόδος ἐπ' ἄνθρωπον, victoire sur les esprits hyliques, préservatif contre la mort, gage d'accès à la véritable vie ¹. »

La Rédemption par les souffrances et la mort du Christ. —

L'union du Verbe avec l'humanité répare les conséquences du péché originel. Bien que Méthode insiste sur cette conception, il parle aussi de la valeur rédemptrice des souffrances et de la mort du Christ, dont il est loin de méconnaître le caractère expiatoire. Il n'est question de la mort sur la croix que dans les fragments de l'*Adversus Porphyrion* : « Le Christ s'est fait homme et il a été cloué sur la croix ² », « la croix a été choisie comme trophée remporté sur l'injustice ³ ». Méthode se plaît à considérer cette mort comme une victoire sur les puissances du mal, qui relève l'humanité en l'arrachant au joug du péché :

« Le Logos, Fils unique de Dieu... a défait par la figure de la croix les puissances qui nous asservissaient... il a montré par ses mains étendues que l'homme était désormais libre ⁴. »

« Cloué à la croix, le Logos a souffert dans sa chair, afin de vivifier l'homme qui avait été engourdi par la déception ; il l'a relevé par ce bois de vie au niveau de la grandeur supérieure et divine dont il avait été exclu auparavant, car, par cette figure, les passions se trouvent affaiblies, le Logos ayant souffert et étant devenu souffrance par ses souffrances et mort en mourant de la mort, πάθος παθῶν διὰ τοῦ παθεῖν γινόμενος καὶ θανάτος διὰ τοῦ θανεῖν θανάτου, sans avoir été dominé par la mort ni atteint par la souffrance... La mort a été enfin vaincue une fois que la chair a été élevée sur la croix en symbole d'immortalité εἰς ἀφθαρσίας ἐκτύπωμα ⁵. »

De semblables antithèses sur la souffrance du Logos impassible se trouvent dans la prière qui termine le *Deresurrectione* :

Tu nous as envoyé du ciel pour nous instruire dans la vérité ton Verbe, qui, étant impassible, a accepté par ta volonté ce corps

¹ Bw., p. 504, 21.

² *Ibid.*, 503, 14.

³ *Ibid.*, 504, 11.

⁴ *Ibid.*, 504, 17.

⁵ *Ibid.*, 506, 23.

aux nombreuses souffrances, afin que, en souffrant, l'impassible, devenu à cause du combat de la souffrance une souffrance pour les souffrances elles-mêmes, nous délivrât des souffrances, et que par la mort de l'immortel une mort, trouvée à la mort, absorbât la mort ; que le mortel fût transformé dans l'immortalité et le passible en l'impassible à cause de ta miséricorde ¹.

Le Rachat de notre dette. — La passion du Christ avait été envisagée encore sous un aspect juridique. C'était, d'après saint Paul, une rançon offerte pour nous soustraire à la domination du péché. Origène, exagérant, l'avait présentée comme le prix payé au démon pour nous arracher à son esclavage. Pareille théorie sur les droits du démon ne se retrouve pas chez l'évêque d'Olympe. Il note cependant, dans l'*Adversus Porphyrium*, que les souffrances et la mort du Christ sont, en même temps qu'une expiation, un rachat, un acte libérateur. Avec le Christ, dit-il, l'homme a réparé dans un nouveau combat sa première transgression, il a justement vaincu les puissances inférieures et il ne se trouve plus sous la colère divine, car « il a été montré libre de toute dette par les dons de Dieu ἐλευθερον ὁφλήματος παντός ² ». Le plan de rédemption formé par Dieu à notre égard est un plan de libération et de rachat, ἐλευθεροποιὸν καὶ λυτήριον; il nous libère et nous affranchit des liens qui nous avaient été imposés comme conséquence de notre désobéissance ³. Le mot λυτήριον complète celui d'ἐλευθεροποιὸν, il indique l'acquittement d'un prix versé pour l'affranchissement.

¹ *De res*, III, 23, 4. Ces antithèses étaient courantes dans l'ancienne littérature chrétienne. On trouve des expressions de ce genre chez saint Ignace et dans les fragments de Méliton. Un traité de la fin du III^e siècle, attribué à GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, mais dont l'authenticité est douteuse (cf. A. PUECH, *Hist. de la Litt. grecq. chrétienne*, t. II, p. 506) avait pour objet la question : *Dieu peut-il pâtir ou non ?* On peut voir par les citations que donnent les notes de l'édition BONWETSCH, p. 421, la grande analogie qui existe entre les expressions employées par ces divers auteurs et celles dont se sert Méthode. Le fait que ces termes sont reproduits au cours d'une prière fait supposer à BONWETSCH (*die Theologie des M.*, p. 91) qu'il s'agit d'expressions traditionnelles passées dans l'usage liturgique. On les retrouve dans les *Const. Apost.*, VIII, 12 ; dans l'*Additamentum* à l'écrit d'ALEXANDRE d'ALEXANDRIE conservé en syriaque : *De corpore et anima P. G.*, 18, 606 ; et dans les *lettres festales* de saint ATHANASE.

² Bw., p. 504, 15.

³ *Ibid.*, 506, 21.

Dans le *De cibis*, à plusieurs reprises, Méthode attribue aux souffrances du Christ une valeur expiatoire qui rachète l'humanité de ses fautes. La véritable génisse, dit-il, dont les cendres étaient répandues sur le peuple, c'est « la chair du Christ qu'il a prise pour la purification du monde ; elle est dite rouge, à cause de ses souffrances ; sans tache, à cause de son innocence... Elle a été abattue hors du camp, hors de Jérusalem... les Églises ont été purifiées par son sang ; par ses cendres le peuple est purifié, et par sa mort, tous les païens ont été rachetés de la mort ¹. » Il explique plus loin ² la signification allégorique de la cendre de cette génisse :

La cendre, répandue sur ce qui a été souillé, est un symbole soit de l'ensevelissement du corps du Christ, puisqu'il a été mis dans la poussière de la terre à cause de nous, soit du repentir des péchés. Avant le Christ on était purifié par la cendre ; maintenant sont purifiés ceux qui sont baptisés « dans la mort du Christ » qui nous lave de tous les dommages (blessures) que nous a occasionnés la transgression. Car ceux qui « sont baptisés dans le Christ, » dit l'Apôtre, « sont baptisés dans sa mort ³... » « Le Christ est mort pour nous ⁴ », à cause de la Rédemption du monde.

Les effets de l'œuvre rédemptrice. — En exposant la conception à la fois mystique et réaliste que Méthode se fait de la rédemption opérée par le Logos, nous venons de voir en même temps quels effets il attribue à l'œuvre de salut accomplie par le Verbe Incarné. L'homme, qui était devenu corruptible et mortel, a retrouvé avec le Logos les privilèges qu'il avait perdus. Par ses souffrances, par sa chair clouée à la croix, le Logos devenu homme a effacé « la sentence de mort ⁵ » ; il a détruit l'empire des démons. « Le Christ a conduit la chair à la vie éternelle ⁶ ». Sa résurrection est le principe de la nôtre car, selon saint Paul, le Christ a transformé l'homme terrestre et mortel en homme

¹ *De cib.*, XI, 4. Bw., p. 441, sq.

² *Ibid.*, XII, 6.

³ *Rom.*, 6, 3.

⁴ *Ibid.*, 5, 8.

⁵ Bw., 33, 8.

⁶ *De cib.*, XII, 8.

céleste¹. Sa venue au monde nous a délivrés de la loi de péché et de mort, c'est-à-dire de la concupiscence à laquelle nous étions asservis. La loi naturelle, affaiblie en nous par le péché, a été affermie par le Christ. La loi d'esprit et de vie, c'est-à-dire l'Évangile, nous apporte cette délivrance du péché et de la mort en nous faisant participer aux bienfaits du salut que nous a procurés le Christ².

A quelles conditions ce salut deviendra-t-il efficace pour chacun de nous ? L'œuvre rédemptrice du Christ est vivante, elle se continue dans l'Église ; nous avons part à ses bienfaits en devenant les membres de cette société des disciples du Christ, bien plus, nous y apportons notre collaboration et nous en goûtons pleinement les fruits dans la mesure où nous vivons de la vie chrétienne.

¹ *De res.*, II, 18.

² *Ibid.*, II, 8.

CHAPITRE IV

LA VIE CHRÉTIENNE

1^{re} PARTIE : L'ÉGLISE ET LES SACREMENTS

§ 1. L'ÉGLISE : SA CONSTITUTION

Du fait de l'union du Verbe divin impassible avec l'homme soumis à la souffrance, à la corruption et à la mort, s'opère, d'après Méthode et saint Irénée, une nouvelle création qui reconduit l'humanité à l'immortalité. Il s'en faut cependant que l'évêque d'Olympe y voie une action purement physique, indépendante de toute coopération de chacun des hommes en particulier ¹. Ceux-ci doivent s'associer à la régénération apportée par le Logos Incarné. L'œuvre de salut, commencée dès l'Incarnation, continuée par les souffrances et la mort du Christ, s'accomplit encore tous les jours dans cet organisme vivant qui prolonge le Christ jusqu'à nous, dans l'Église qui transmet sans cesse à de nouveaux membres de l'humanité le germe de la vie surnaturelle. « Colonne et forteresse de la vérité », d'après saint Paul (*I Tim.*, 3, 15), c'est l'Église qui

¹ BONWETSCH fait remarquer comment la doctrine de Méthode sur l'Église n'est que le prolongement de sa doctrine sur la Rédemption : « Au sens de Méthode, dit-il, la Rédemption a donc consisté en ce que le Verbe éternel s'est uni à l'homme soumis à la souffrance et à la mort par suite du péché, et qu'il a anéanti, par son impassibilité dans la souffrance, la corruption qui était entrée dans l'homme, réalisant ainsi sa nouvelle création et le conduisant à l'immortalité. Ceci cependant n'est pas entendu au sens d'une action purement physique, mais, comme il s'agit d'une délivrance qui a pour terme la vraie justice, la nouvelle formation par le Christ s'opère en même temps par le triomphe de ce qui a fait tomber par la séduction le premier Adam dans la désobéissance, et se continue par la conservation de la qualité de disciple du Christ. La preuve que le mal a été rendu impuisant par l'obéissance du Sauveur reste cependant chez Méthode assez peu accentuée... Par contre il est clairement exprimé que le retour de l'homme à Dieu s'accomplit en même temps par une instruction plus parfaite qui l'élève au-dessus du domaine de la créature et qui fait habiter le Christ dans le cœur des fidèles. » *Die Theologie des Methodius*, p. 95, sq.

« fait connaître la vie d'après l'humanité, et toutes les actions ¹ », du Sauveur descendu des cieux.

Figurée dans l'ancienne loi, l'Église figure elle-même le ciel. — Elle est l'aboutissement de l'Ancienne Loi qui préparait la loi spirituelle de l'Évangile ². Figurée autrefois par le tabernacle dressé dans le désert, elle est elle-même l'image des réalités célestes auxquelles elle prépare directement ³.

C'était pour offrir une figure de l'Église que les Hébreux devaient parer leur tabernacle, afin qu'ils puissent donner par avance une image sensible de l'économie divine. Car le modèle qui fut montré sur la montagne et sur lequel Moïse fixa les yeux pour construire le Tabernacle était une sorte d'image exacte de la demeure céleste que nous vénérons maintenant, plus claire que ses figures, mais plus obscure que la Vérité. La Vérité en effet n'est pas encore venue toute pure et nue aux yeux des hommes, car nous ne pouvons supporter de contempler ici-bas la pure immortalité, nous dont les yeux ne soutiennent pas sans contrainte l'éclat des rayons du soleil. Aussi ce qu'ont annoncé les Juifs, ce n'est ni la Vérité ni l'image, mais une troisième chose : l'ombre de l'image ; quant à nous, ce que nous vénérons, c'est la claire image des provinces célestes. La pure Vérité se manifestera au jour de la Résurrection où nous verrons le saint Tabernacle, la cité céleste face à face et non plus en énigme...

Ses caractères. — De l'Église, Méthode a surtout considéré le côté mystique. Les allusions qu'il fait à sa constitution

¹ *De sang.*, VII, 10. Bw. p., 486, 9.

² Sur le sens figuratif de l'Ancienne Loi, cf. chap. IX, sect. 1, § 2. La loi est l'image de l'Évangile comme l'Évangile est la figure de la Vérité. Cette idée a été souvent exposée par Méthode. La loi ancienne annonçait l'Évangile (*Bqt.* IX, 2). Après la transgression du précepte, l'humanité, faible et privée de la bienveillance divine, a reçu des signes accommodés à son état à l'aide desquels elle pourrait reconnaître la vérité. La révélation de la Loi était nécessaire pour rendre l'humanité capable de la loi spirituelle que Jésus-Christ est venu nous enseigner (*De cib.*, XI, 2). Aussi maintenant après l'apparition du Fils de Dieu parmi les hommes, n'a-t-elle plus de vigueur : on n'a plus besoin de purifications matérielles (*De cib.*, IX). Cette révélation de la loi s'est faite par degrés. Comme saint IRÉNÉE (*Adv. Haer.* III, 11, 8), et TERTULLIEN (*Ad. ux.* 1, 2), Méthode (*Bqt.* X, 2) note quatre étapes progressives, quatre lois qui correspondent aux quatre Évangiles : celle donnée dans le Paradis à nos premiers parents, une seconde après le Déluge à Noé, l'alliance faite avec Moïse, et enfin la loi donnée aux Apôtres.

³ *Bqt.* V, 7. Bw., p. 61, 24.

et à son organisation sont assez rares. Elle est apostolique, universelle et incorruptible. « Sa constitution et son unité, dit-il au cours du *Banquet*, reposent sur tous les Apôtres, ἡ ἐκ πάντων συνεστῶσα τε καὶ συνημμένη τῶν ἀποστόλων ¹. » Aussi, forteresse inébranlable, « est-elle affermie dans l'incorruptibilité ² ». C'est par la prédication des Apôtres après le jour de la Résurrection que la lumière de l'Esprit-Saint s'est répandue sur toute la terre ³. A la différence des Prophètes dont la parole ne s'adressait qu'aux Juifs, « le message des Apôtres a illuminé avec l'éclat du soleil levant toute obscurité des cœurs. » Comme l'annonçait le Psalmiste (*Ps.* 18, 4), par les discours des Apôtres, les paroles de l'Évangile ont retenti jusqu'aux extrémités de la terre et « avec elles la grâce du Seigneur est parvenue jusqu'à nous. »

Organisation hiérarchique. — Il y a dans le *De lepra* quelques allusions à l'organisation hiérarchique. L'Église est comparée, d'après saint Paul, à une vierge toute pure.

Elle est le vêtement du Seigneur, car de toutes contrées il nous a rassemblés et tissés afin que nous les plus faibles, comme la trame, nous soyons soutenus par les plus forts. Voilà pourquoi le Prophète dit aussi : « Il se revêt comme de la parure de la Fiancée (*Jer.* 61, 10) » ; il veut signifier le lien du Christ et l'union de l'amour. Car il appelle chaîne l'ordre le plus fort de l'Église, c'est-à-dire les évêques et les docteurs ; mais il appelle trame, les [ministres] inférieurs et le peuple des fidèles, et peau, les catéchumènes, parce qu'ils n'ont pas encore déposé leurs habits de peaux par le baptême ⁴.

Du caractère hiérarchique des évêques il n'est pas question. Après Origène, Méthode les considère comme les médecins des âmes ⁵. Plus loin nous expliquerons quel rôle il leur réserve dans le traitement du pécheur. Leur mission principale est

¹ *Bqt.*, VII, 7. Bw., 78, 3.

² *De sang.*, VII, 9.

³ *Ibid.*, IX, 5, sq.

⁴ *De lep.*, 15, 3, sq. Les « habits de peau » sont une allusion à l'interprétation de *Gen.*, 3, 21, que nous avons déjà rencontrée.

⁵ *De lep.*, 7, 5, cf. plus loin, p. 151 sq.

d'enseigner. Nous venons de voir qu'il nommait à côté d'eux les docteurs. Aux uns et aux autres, comme conseillers spirituels de la communauté, il recommande de se nourrir « des saintes connaissances » ¹. Il prémunit ceux qui connaissent l'Écriture et qui occupent la chaire de docteur, contre le danger de s'enorgueillir de leur situation dans l'Église ². Méthode paraît ainsi mettre les docteurs sur le même rang que les évêques. On sait qu'ils occupaient au début du III^e siècle une place très en vue. Origène en est un brillant exemple. Par leur science et leur rôle, à côté d'évêques parfois, sans doute, peu versés dans l'étude et dans l'explication des Écritures, ils s'étaient acquis cette position importante. Ce qu'en dit Méthode prouve que vers la fin du III^e siècle, du moins dans certaines parties de l'Église, ils devaient encore la conserver. Il est aussi question dans le *De lepra* ³ d'une femme de Lycie, versée dans l'étude et l'interprétation de l'Écriture. Elle n'avait certainement aucun rôle public, car les prophétesses n'étaient plus admises dans les services liturgiques. D'ailleurs, ce personnage, qui rappelle la Diotime du *Banquet* de Platon, n'est fort probablement qu'une fiction littéraire.

§ 2. NAISSANCE A LA VIE CHRÉTIENNE : LE BAPTÊME

Méthode s'est plu à représenter l'Église comme l'Épouse mystique du Christ, qui enfante les fidèles dans l'eau du baptême, et la force illuminatrice qui fait rayonner la gloire du Seigneur sur tous les peuples.

Épouse du Christ, l'Église enfante les fidèles dans le baptême. — Saint Paul avait vu dans Adam et Eve les types du Christ et de l'Église. Au troisième discours du *Banquet*, Méthode reprend cette comparaison et la développe. Les relations d'Adam et Eve sont l'image de celles du Christ et de l'Église : comme Eve a été formée d'une côte prise à Adam

¹ *De lep.*, 18, 5.

² *Ibid.*, 12, 1.

³ *Ibid.*, 13, sq.

pendant le sommeil, cette sorte d'extase où il avait été plongé, de même Dieu a formé l'Église, la compagne du Christ, de l'Esprit-Saint, figuré par la côte d'Adam, pendant l'extase du Christ, c'est-à-dire pendant ses souffrances. De l'union du Christ et de l'Église, son Épouse, dans le bain de régénération où se renouvelle pour nous cette extase du Logos, naissent les fidèles, régénérés dans la plénitude de l'Esprit et devenus membres du Christ en participant à ses souffrances :

Paul a rapporté à juste titre au Christ ce qui avait trait à Adam. Ainsi peut-il à bon droit proclamer que l'Église est née de ses os et de sa chair, cette Église pour l'amour de laquelle le Logos a quitté le Père dans le ciel, est descendu pour s'attacher fortement à son Épouse et a dormi de l'extase de la souffrance, mourant volontairement pour elle, « afin de rendre son Église glorieuse et immaculée dans le bain de purification » (*Eph.*, 5, 27), pour qu'elle reçoive ce germe spirituel et bienheureux qu'il sème et plante lui-même par des murmures dans les profondeurs de l'Esprit ; tandis que l'Église, semblable à une femme, le reçoit et lui donne une forme pour ensuite enfanter et élever la vertu. En outre s'accomplit ainsi, comme il convient, la parole « croissez et multipliez-vous » (*Gen.* 1, 28), pendant que l'Église croît de jour en jour en masse, grandeur et beauté, grâce à l'union et aux relations intimes avec le Logos qui, aujourd'hui encore, descend vers nous et se trouve dans l'extase quand nous nous rappelons ses souffrances. Car l'Église ne pourrait pas autrement concevoir les croyants et les enfanter à nouveau « par le bain de régénération » (*Tit.*, 3, 5) si, pour eux aussi, le Christ ne s'humiliait afin d'être saisi dans le recommencement de ses souffrances, comme je l'ai dit, et de nouveau ne mourait, ne descendait des cieux, ne s'unissait à l'Église son Épouse et ne lui offrait de la force de sa côte, afin que puissent croître tous ceux qui sont fondés sur lui, qui sont nés du bain baptismal, et qui ont reçu de ses os et de sa chair, c'est-à-dire de sa sainteté et de sa gloire ¹.

Cette génération des fidèles se fait par la communication de l'Esprit, en vertu de la passion du Christ qui se renouvelle pour chacun d'eux. Le Baptême reproduit, peut-on dire, pour chaque nouveau chrétien, les souffrances et la mort du

¹ *Bqt.*, III, 8. Bw., 35, 9.

Christ. Chaque âme participe ainsi directement à l'œuvre rédemptrice et, dans cette régénération, reçoit la vie de l'Esprit. C'est là un développement mystique du symbolisme que saint Paul donnait au baptême : le chrétien meurt avec le Christ pour ressusciter avec lui et participer à sa vie ¹.

Celui qui entend par os et chair de la Sagesse, continue Méthode, l'intelligence et la vertu, a parfaitement raison ; de même par la côte, l'Esprit de vérité, le Paraclet, de qui reçoivent les baptisés, engendrés ainsi, comme il convient, à l'immortalité. Mais il est impossible qu'un homme participe à l'Esprit-Saint et devienne membre du Christ si auparavant le Logos ne descend en lui et ne dort du sommeil de l'extase, afin que cet homme, s'étant levé du sommeil en même temps que celui qui a dormi pour lui, puisse lui aussi recevoir le renouvellement et la restauration, une fois rempli de l'Esprit. On peut appeler proprement côte du Logos cet Esprit de vérité, esprit septiforme selon le mot du Prophète ; de lui Dieu prend pendant l'extase du Christ, c'est-à-dire après son incarnation et sa souffrance, et forme de là « sa compagne » (*Gen.*, 2, 18), je veux dire en vérité les âmes qui lui sont unies et sont devenues ses épouses ².

L'Église, pour saint Paul, est un corps mystique dont le Christ est la tête. Méthode la personnifie sous les traits de l'Épouse du *Cantique des Cantiques*. Ce qu'il dit de ses relations avec les fidèles est aussi un développement de la doctrine de l'Apôtre. Comme Eve a donné naissance au genre humain, l'Église, dans son union avec le Logos souffrant, donne naissance aux régénérés, enfante les baptisés à l'immortalité. C'est dans l'Église que s'opère la transformation de l'homme jusque-là éloigné de Dieu et désormais associé aux mérites du Christ rédempteur. Par le sacrement qui en ouvre l'entrée, l'âme participe à la vie de l'Esprit et obtient son renouvellement spirituel.

Le rôle des âmes plus parfaites. — De l'Église, Épouse du Christ, société visible des baptisés qui s'accroît chaque jour

¹ Cf. *Rom.*, VI, 3-11. Le baptême, donné par immersion dans les premiers temps du christianisme, est regardé par saint Paul comme le symbole de l'ensevelissement du chrétien et de la mort au péché.

² *Bgt.*, III, 8. Bw., p. 36, 7.

de nouveaux membres par son union avec lui dans le bain de régénération, Méthode passe à une autre conception. Compagnes et épouses du Christ sont à un titre spécial les âmes plus parfaites qui coopèrent activement au salut des autres, les enfantent et les font progresser dans la foi. Il les appelle « Église » parce qu'elles forment pour ainsi dire « le corps de l'Église » ¹ :

C'est une fréquente habitude de langage dans les Écritures de nommer ainsi « Église » l'ensemble précisément et la masse des fidèles, en rassemblant les plus parfaits et les plus avancés dans la seule personne et le seul corps de l'Église. Les âmes les plus élevées et qui ont embrassé déjà plus intimement la vérité, ces âmes rejettent dans leur parfaite pureté les folies de la chair et deviennent ainsi « Église » et « compagne » (*Gen.*, 6, 28) du Christ ; comme « une vierge », selon le mot de l'Apôtre (2 *Cor.*, 11, 2), elles lui sont fiancées et unies afin que, ayant reçu en elles la semence pure et féconde de la doctrine, elles coopèrent, en aidant à la prédication, au salut des autres. Celles qui sont encore imparfaites et qui commencent à s'instruire pour le salut, sont portées et formées par les plus parfaites comme dans le sein d'une mère, jusqu'à ce qu'elles soient enfantées et régénérées dans la grandeur et la beauté de la vertu ; et à leur tour celles-ci aussi, grâce à leurs progrès, deviennent

¹ BONWETSCH, *die Theol. des M.*, p. 99, paraît forcer outre mesure le sens de ces expressions lorsqu'il dit que, pour Méthode, seules les âmes les plus parfaites composent, à strictement parler, l'Église : « die Christo verlobten Seelen und seine Gehilfen zu weiteren Lebenserzeugung, sind für Methodius die Kirche in eigentlichen Sinn. » L'Église visible ne serait pas la véritable ; celle-ci ne comprendrait qu'un nombre très restreint de chrétiens : « Ihm (dem M.) erscheint die Zahl der waren Christen in der Kirche nur als eine sehr geringe (*De lep.*, 18, 4) ; gerade seine weiteren Ausführungen über die Gestaltung in Christi Bild zeigen, wie er die wesentliche Kirche von ihrer äusseren Erscheinung unterscheidet. » Dans le passage allégué du *De lepra* (18, 4), MÉTHODE reproche aux évêques et aux docteurs de ne pas suffisamment donner l'exemple de l'humilité, de la douceur et des autres vertus inspirées par le Christ. Il n'est pas question de vrais chrétiens dans le sens d'une catégorie spéciale au milieu de la masse des baptisés. D'ailleurs une lecture attentive du chap. VII du discours III du *Banquet* montre que MÉTHODE n'oppose pas, dans la seconde partie, en tant que groupe particulier, les âmes qu'il appelle « la personne et le corps de l'Église », « Église et mère », à l'Église, société visible des baptisés, dont il est question dans la première partie de ce chapitre. Il s'agit de la diffusion de la foi et du salut à laquelle participent d'une façon spéciale les âmes les plus avancées. Cette œuvre est celle de l'Église, épouse mystique du Christ, institution de salut, dont MÉTHODE parle encore plus loin, au discours VIII (6-8) et qui est dans les douleurs de l'enfantement en attendant que la plénitude des peuples entre en elle.

« Église » et coopèrent à la naissance et à l'éducation d'autres enfants en réalisant, dans le sein de leurs âmes comme dans le sein d'une mère, la volonté immaculée du Logos ¹.

De cette transformation Paul est un brillant exemple :

Lorsqu'il n'était pas encore parfait dans le Christ, il a été tout d'abord engendré et nourri de lait. Par les soins d'Ananias, il fut instruit dans l'Évangile et devint une nouvelle créature par le baptême... Puis, lorsqu'il fut arrivé à l'âge d'homme et dès lors élevé et transformé dans la perfection spirituelle, il devint et l'auxiliaire et l'épouse du Logos ; il reçut et prit la semence de vie et, à ce moment, lui qui avait tout d'abord été comme un enfant, devint « Église » et mère, et lui aussi éprouva pour ceux qui par son ministère étaient devenus les fidèles du Seigneur, les douleurs

¹ *Bqt.*, III, 8. Bw., p. 37, 1. Avec le christianisme, « métaphysique de la charité », le salut est devenu une affaire sociale. La notion de la solidarité des âmes était inconnue de la philosophie grecque aussi bien que des religions à mystères. Le salut, dans l'individualisme païen, était un bien propre à chaque individu, incommunicable à tout autre. La philosophie, platonicienne ou stoïcienne, s'était efforcée d'isoler la félicité de chacun et de la rendre indépendante du sort des autres et en général des événements extérieurs. Platon et ses disciples mettent leur idéal dans la séparation du monde sensible et la contemplation des Idées divines. Les Stoïciens plaçaient, il est vrai, la fin de l'homme dans son activité au milieu du monde en conformité avec la raison universelle et ils lui enjoignaient, dans l'intérêt de sa propre perfection, de coopérer au bien des autres. Ceux, parmi eux, comme Épictète, qui voulurent exercer une mission morale auprès de leurs contemporains, ne tardèrent pas, malgré l'élévation de leurs vues et la sincérité de leurs efforts, à désespérer de l'apostolat populaire et à se contenter de proposer leur idéal au groupe restreint d'une élite cultivée. L'idée d'un salut social ne s'était pas fait jour non plus à la fin de l'hellénisme. Plotin croyait bien à l'universelle solidarité des âmes parce que toutes ont une commune origine dans la divinité. Il n'en a pas déduit le devoir d'entraide et de compassion. Chaque âme n'a qu'à monter seule en droite ligne vers l'intelligible où elle rencontrera les autres. A la suite des philosophes anciens qui ont toujours désespéré de l'intelligence et des instincts du peuple, le chef du néo-platonisme se désintéresse lui aussi complètement du vulgaire et réserve la pratique de son idéal de vie à quelques âmes choisies, prédisposées à l'ascétisme et au renoncement. Cf. R. ARNOU : *le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 41, sqq. U. FRACASSINI, *Il Misticismo greco et il Cristianesimo*, p. 325. J. LEBRETON : *Le monde païen et la conquête chrétienne*, art. des *Études*, 20 juin 1925, t. 183, p. 641 sqq.

Bien que les mystères eussent abouti à un rite de salut universel, l'initiation était affaire purement individuelle. Il n'était pas demandé aux initiés, assurés pour eux-mêmes d'être admis à la participation de la vie divine, de se préoccuper de procurer le même privilège aux non-initiés. Et, comme les purifications des mystères n'avaient pas pour but la transformation morale de l'individu et ne produisaient qu'une pureté cultuelle ou sainteté physique, on comprend que les initiés n'eussent pas besoin de s'aider mutuellement pour s'élever à un degré supérieur de vie morale.

Tout autre est la conception du salut dans le christianisme. C'est Dieu qui a

de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ fût également formé et engendré en eux ¹.

L'Église, force illuminatrice. — Au septième et au huitième discours, Méthode parle aussi de l'Église, Épouse du Christ, dont il met cette fois en relief surtout le caractère de force illuminatrice. Elle est symbolisée dans le *Cantique des Cantiques* (6, 8-9) par l'Épouse préférée qu'entourent les soixante reines et les quatre-vingts concubines. Les reines figurent les âmes des justes avant le Déluge et les concubines désignent les âmes des Prophètes. Dans ses relations avec elles, comme avec des épouses secondaires, avant de s'unir avec l'Église, « le Christ a déposé en elles les vraies paroles d'une riche et saine philosophie pour qu'elles conçoivent et lui enfantent la foi, l'esprit du salut ² ». Mais aucune ne saurait se comparer à l'Église, épouse choisie et parfaite, à qui il a été donné de voir et d'entendre les merveilles que les premières auraient si vivement désiré apercevoir et contempler ³.

L'Église est figurée encore au chapitre 12 de l'*Apocalypse* par la femme dans les douleurs de l'enfantement, qui apparaît dans le ciel, entourée de soleil et couronnée d'étoiles.

l'initiative ; par son Verbe, il va au-devant de la créature déchue pour l'élever vers lui. Des relations toutes personnelles s'établissent entre Dieu et l'homme ; elles ont pour point de départ la charité divine, notion ignorée du paganisme. A Dieu, qui se penche sur lui, l'homme doit répondre par un acte de charité qui n'est pas, comme dans la philosophie ou dans les mystères, une démarche purement individuelle, mais un acte de charité social. Et c'est l'une des différences capitales qui séparaient l'hellénisme du christianisme. La perfection et le salut individuel ne se conçoivent pas, dans le christianisme, indépendants de l'œuvre universelle de salut. L'acte éminemment social du Christ, intermédiaire entre Dieu et tous les hommes, exige que ceux-ci se tournent les uns vers les autres en répondant à l'appel qui doit les associer à la vie divine. Le but auquel le Christ convie ses disciples est l'établissement du Règne de Dieu. Leur bien individuel est étroitement solidaire du bien universel ; il doit être d'autant plus grand qu'ils auront davantage concouru à faire triompher l'idéal commun, et travaillé avec plus d'énergie à préparer une plus belle réalisation de la société des justes, fin et couronnement de la création. On comprend qu'une telle foi, jointe aux promesses et à l'appui du Christ, portât en elle une force d'expansion conquérante qui n'a cessé, après avoir triomphé des froides conceptions de l'individualisme païen, de provoquer jusqu'à nous l'élan et l'enthousiasme des grandes âmes pour lesquelles la collaboration à l'œuvre du Christ reste le plus bel idéal de vie.

¹ *Bgt*, III, 9.

² *Ibid.*, VII, 4. Bw., 75, 14.

³ *Ibid.*, VII, 6.

Les Prophètes en ont par avance chanté la puissance rayonnante ¹ :

« C'est bien là, au sens précis, notre mère, dit Thècle, une force qui existe par elle-même, distincte de ses enfants ; c'est elle-même que les Prophètes, dans leurs visions du futur, appellent tantôt Jérusalem, tantôt Épouse, tantôt Colline de Sion, tantôt Temple et Tabernacle de Dieu, La force illuminatrice qu'appellent les cris de l'Esprit dans le Prophète : « Resplendis, resplendis, Jérusalem, car ta lumière est arrivée et la gloire du Seigneur s'est levée sur toi. Voici que les ombres et les ténèbres envelopperont la terre, elles envelopperont tous les peuples ; mais, sur toi, le Seigneur se lèvera et la gloire du Seigneur paraîtra sur toi. Et les rois marcheront dans ta lumière et les peuples dans ta splendeur. Lève les yeux et regarde autour de toi et vois tes enfants assemblés. Tous tes fils viennent de loin et tes filles seront portées sur les épaules » (*Is.*, 60, 1-4) ; — cette force illuminatrice, c'est l'Église ; et ses enfants, après la résurrection, accourront vers elle en masse de toutes parts dans le baptême ; environnée de la lumière qui ne connaît pas de soir, entourée comme d'un vêtement de la clarté du Logos, elle est dans l'allégresse. Car de quel autre vêtement plus précieux ou de plus de valeur convenait-il que la reine se pare pour être conduite au Seigneur comme fiancée, elle qui a reçu la lumière comme vêtement, et qui, pour cette raison aussi a été invoquée par l'Esprit ? Eh bien ! continuez, vous verrez la grande femme, semblable aux vierges qui s'avancent pour les noces ; elle resplendit d'une beauté tout immaculée et durable qui ne le cède en rien à l'éclat de la lumière ; au lieu de vêtement, elle porte sur elle la lumière même, au lieu de pierres précieuses, sa tête est ornée d'étoiles brillantes. Car ce qu'est pour nous le vêtement, la lumière l'est pour elle ; et ce que sont pour nous l'or et les pierres brillantes, le sont pour elle les astres, des astres cependant non pas comme ceux qui se trouvent dans la région visible, mais d'autres astres supérieurs et plus éclatants, si bien qu'auprès d'eux les nôtres ne paraissent plus être qu'images et imitations. »

Thècle explique ensuite ² comment les détails de cette vision symbolisent la foi des baptisés, leur illumination et leur régénération par le Logos. La lune sur laquelle se tient la

¹ *Bgt.*, VIII, 5. Bw., p. 86, 22.

² *Ibid.*, VIII, 6.

femme représente la foi des fidèles sauvés de la perdition par le bain purificateur, par suite « de la ressemblance de l'eau tiède avec l'éclat de la lune et de l'influence de la lune sur toute substance humide ». L'Église repose sur la foi des baptisés :

Elle est dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que tous les peuples soient entrés en elle ; et elle porte dans son sein et enfante à nouveau les « psychiques » pour en faire des « pneumatiques ». Comme la femme reçoit un germe informe d'homme et met au monde au cours du temps un homme parfait, ainsi, peut-on dire, l'Église conçoit constamment en son sein ceux qui se réfugient vers le Logos, les façonne selon la ressemblance et la forme du Christ et en fait au cours des temps des citoyens de ces éternités bienheureuses ¹.

Cette force de la foi, grâce à laquelle l'Église transforme ses nouveaux membres dans le baptême, s'appelle lune σελήνη dit Méthode en jouant sur les mots, parce que les régénérés brillent d'un nouvel éclat νέον σέλας, c'est-à-dire d'une nouvelle lumière, aussi ont-ils reçu l'appellation de nouvellement illuminés νεοφώτιστοι.

La femme donne le jour à un enfant mâle. Cet enfant est la figure du peuple viril des régénérés dans le baptême. Ils sont marqués au sceau du Christ ; par la gnose et la foi, le Christ est engendré en eux, et ils sont transformés jusqu'à devenir eux-mêmes de véritables Christs ² :

Je pense qu'il est dit ainsi que « l'Église enfante un enfant mâle », parce que les baptisés reçoivent dans toute leur pureté les marques, la figure et le caractère viril du Christ, car la forme et l'image du Logos est imprimée et engendrée en eux par la gnose et la foi parfaites, de telle façon qu'en chacun d'eux le Christ naît spirituellement. Et c'est pourquoi l'Église est dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé et naisse en nous, afin que chacun des saints par sa participation au Christ naisse lui-même un Christ, selon qu'il est dit quelque part dans l'Écriture : « Ne touchez pas mes christs et ne maltraitez pas mes prophètes »

¹ Bw., p. 88, 9.

² Bgt, VIII, 8. Bw., p. 90, 6.

(Ps. 104, 15). c'est-à-dire, tous ceux-là sont devenus des christs, qui ont été baptisés dans le Christ en communion avec l'Esprit ; et c'est l'Église qui leur communique alors l'illumination et la transformation par le Logos. Cela est confirmé clairement par l'enseignement de Paul là où il dit : ... « Je fléchis le genou devant Dieu le Père... afin qu'il vous accorde, selon la richesse de sa bonté, d'être puissamment fortifiés par son Esprit en vue de l'homme intérieur, de façon que le Christ habite par la foi dans vos cœurs » (Eph., 3, 14-17). Il faut en effet que le Logos de vérité dépose son empreinte et sa forme dans les âmes des régénérés.

Ces passages du *Banquet*, que l'on sent encore pleins de flamme, expriment l'idéal, si vivant aux premiers siècles, de la sainteté éminente du chrétien. Arraché aux ténèbres des erreurs païennes, illuminé des clartés divines de la foi, le chrétien vit d'une vie toute nouvelle, de la plénitude de la vie de l'Esprit. Ayant reçu la caractère du Christ, il doit en reproduire les traits au point de paraître un autre Christ. Mais, il faut bien le remarquer, cette transformation et cette illumination de l'âme ne se font pas directement par la communication avec l'Esprit, elles ont pour intermédiaire une force vivante : l'Église, qui sans cesse transmet et développe la vie du Christ autour d'elle.

§ 3. LA PRÉSERVATION DE LA VIE CHRÉTIENNE :

LA PÉNITENCE

Le chrétien, enfanté par l'Église à la vie du Christ qui, dans le baptême, renouvelle pour lui ses souffrances, croit et se développe dans la participation à cette vie par la gnose et la foi, de façon à devenir lui-même un nouveau Christ. Cependant, malgré la dignité supérieure de cette vie nouvelle, l'homme est toujours en butte à ses mauvaises inclinations et aux suggestions perverses du diable ; et il peut, s'il n'y prend garde, en laissant son âme s'infecter de la lèpre du péché, déchoir de ces hauteurs auxquelles l'avait relevé le Logos Incarné.

Le Péché. — Dans le *De cibis*, Méthode parle du péché en commentant le passage des *Nombres*, 19, 14, sur l'impureté légale qui s'attachait au cadavre et à tout ce qui l'approchait. Il y voit indiquée la mort de l'âme par le péché. L'auteur sacré ne parle pas, dit-il, « de la mort en général, mais de la mort de l'âme. Car l'âme meurt aussi, non d'une mort temporelle, mais d'une mort éternelle..., sa véritable mort en effet, c'est celle du péché ¹. »

Le champ de cadavres, la jambe d'un cadavre, le tombeau dont il est question, *Num.*, 19, 16, figurent différentes catégories de pécheurs ² :

Un champ de cadavres c'est la passion de l'incontinence dont les ravages ont fait des victimes innombrables... La jambe d'un cadavre... ce sont ceux qui ont abandonné la foi et ne comptent plus parmi les membres de l'Église, mais sont coupés et morts et ont perdu tout mouvement vital, n'étant plus réunis à notre tête très vénérable Notre-Seigneur... Une fosse et un tombeau, ce sont les hypocrites parce qu'ils se parent au dehors et sont mauvais au dedans, comme d'ailleurs le Seigneur les a comparés à des « sépulcres ornés » (*Mat.* 23, 27).

Dans le *De lepra*, Méthode parle du péché d'hérésie : c'est la lèpre de l'hétérodoxie qui s'attache à l'esprit ³. Et les quatre sortes de lèpre que visent les prescriptions de l'Ancienne Loi représentent quatre maladies de l'âme, source de maux pour elle : la volupté, la crainte, la jalousie, la colère, ἡδονή, φόβος, φθόνος καὶ λύπη, ὀργή ⁴. A un autre endroit, Méthode fait une énumération légèrement différente : la colère, l'incontinence, l'avarice et la jalousie (ὁ ἐλαυνόμενος ὑπὸ θυμοῦ ἢ ἔρωτος γυναικὸς ἢ φιλαργυρίας ἢ φθόνου) ⁵.

Comment ces maladies entre-elles dans l'âme ? Comment s'y propagent-elles ? Expliquant le symbolisme de *Lev.*, 13, 47-48 : « Si un vêtement est infecté de lèpre dans la chaîne

¹ *De cib.*, 13, 1-2.

² *Ibid.*, 14.

³ *De lep.*, IX.

⁴ *Ibid.*, 5, 1-4.

⁵ *Ibid.*, 6, 7.

ou dans la trame, ou si c'est une peau... », Méthode note que le mal vient de l'extérieur par les sens et passe ensuite à l'esprit. Quant à la passion, c'est avec l'assentiment de la volonté qu'elle se forme et se développe¹. Le mal se propage par contamination :

Si un homme meurt de la mort de l'âme et que tu entres dans sa maison, c'est-à-dire que tu participes à ses mœurs et à ses actions, alors tu as ainsi souillé ta conscience et aussitôt également enténébré ton esprit².

Du péché il faut se préserver en se purifiant même de ses plus légères atteintes. Il faut déraciner de l'esprit jusqu'au germe de toute passion mauvaise.

Celui qui entre en contact avec quelqu'un de ces actes condamnables, dit Méthode après avoir nommé l'incontinence, l'impiété et l'hypocrisie, la loi lui commande de se purifier. Car il est bon, même après que nous avons peu péché, de se purifier rapidement, avant que nous tombions dans l'abîme du mal³.

Il faut éviter soigneusement les maladies de l'âme, les rejeter sitôt qu'elles pénètrent en elle, de peur qu'elles ne s'y établissent et ne corrompent ensuite notre corps. « Nous ne pouvons permettre à aucune mauvaise passion de nicher dans notre esprit⁴ ». L'enseignement du Christ à propos de l'adultère (*Mt.*, 5, 27) montre que c'est la passion, le désir, qui constitue déjà le péché avant l'acte lui-même.

Ce n'est pas le fruit de l'adultère qu'il a commandé d'extirper, mais le germe... Car les anciens arrachaient le fruit de l'adultère, mais le Sauveur arrache le germe, voulant complètement anéantir le mal comme toute sorte de lèpre⁵.

Les remèdes au péché maladie de l'âme. — Quel remède faut-il employer pour faire disparaître le péché et détruire jusque dans leur racine les maladies de l'âme ? Le chrétien,

¹ *De lep.*, 9, 4-5.

² *De cib.*, 13, 3.

³ *Ibid.*, 14, 5.

⁴ *De lep.*, 6, 3.

⁵ *Ibid.*, 5, 5-6.

en proie à de mauvaises passions, aura recours à la prière, en s'abstenant de participer à l'offrande eucharistique tant qu'il ne les aura pas maîtrisées. S'il ne peut ainsi en avoir raison, il aura recours à l'évêque.

[Que celui qui est atteint par l'une de ces sortes de lèpre,] dit Méthode, aille aussitôt, j'entends par la prière, au grand-prêtre, dont Aaron était la figure et le type, et qu'il lui montre le secret de son cœur, en s'abstenant de l'offrande eucharistique ¹, avant que le mal du péché n'ait pris consistance. Si le mal se relâche et cesse, de sorte que l'archange voie cet homme s'approcher de l'autel du sacrifice sans mauvaise conscience, il est purifié... Si au contraire il ne cesse pas et ne se relâche pas, qu'il aille auprès de ceux qui corrigent, τοὺς σωφρονιστάς ², qu'il montre sa blessure à l'évêque, au prêtre, fils du véritable grand-prêtre... qu'il ne rougisse pas de révéler (ἐξαγορεύσαι) la vérité... Aaron, comme je l'ai dit, est le type du Christ, et le fils d'Aaron, de l'évêque ; c'est auprès d'eux que doit aller pour être guéri celui qui est atteint dans sa raison d'une plaie cachée ou de la lèpre, afin que les causes mêmes et les principes du péché soient arrachés aussitôt par la prière et les admonestations, σωφρονισμοῖς, avant que le péché ne s'affermisse ³.

Et voici alors comment l'évêque devra traiter le pécheur qui s'est adressé à lui :

¹ Κρατήσας ἑαυτὸν τῆς προσφορᾶς. Il s'agit manifestement pour le chrétien de s'abstenir d'offrir le sacrifice eucharistique et de recevoir l'Eucharistie puisqu'il est question aussitôt après de s'approcher de l'autel du sacrifice, εἰς τὸ θυσιαστήριον, sans avoir de mauvaise conscience. Méthode a probablement en vue des règles analogues à celles que des prescriptions pénitentielles postérieures désigneront par les termes de σύστασις ἄνευ προσφορᾶς τε καὶ κοινωνίας (*Basil. can.*, 34), ou encore : τῆς κοινωνίας μόνῃς ou bien τῆς κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι (*Can.* 13, 4). BONWETSCH, *die Theol. des M.*, p. 103.

² Τοὺς σωφρονιστάς, ceux qui corrigent, qui amendent. Les Athéniens désignaient par ce terme les magistrats chargés de veiller à la conduite des jeunes gens. Dans le texte de Méthode ce terme désigne-t-il seulement les évêques qui avaient un rôle analogue par rapport aux pécheurs, ou bien comme le pense BONWETSCH, *die Theol. des M.*, p. 103, note 6, faudrait-il entendre par ce terme de σωφρονιστάι une sorte de tribunal, le δικαστήριον ou κριτήριον dont parlent les *Constitutions apostoliques* II, 47, 1, qui se composait de l'évêque, des prêtres et des diacres et auquel le pécheur serait venu se soumettre pour recevoir les admonestations de ses membres et entendre ensuite la sentence de l'évêque ? Le texte de Méthode n'est pas bien explicite. Il paraît n'être question dans tout ce passage du *De lepra* que du traitement du pécheur par l'évêque.

³ *De lep.*, 6, 7-9 ; 7, 4.

Que l'évêque, comme un médecin habile, ἐπιστήμων ἱατρός ¹, qui interdit à un malade de la fièvre le régime d'un homme sain afin qu'il puisse se relever, le sépare pour l'exomologèse, qu'il le déclare impur et l'éloigne des rapports communs, τῆς κοινωνίας, qu'il pleure et prie sur lui selon ce qui est écrit : « Qui est faible que je ne sois faible aussi ? Qui vient à tomber sans qu'un feu me dévore » (II, Cor, 11, 29). Et, s'il cesse [sa vie de péché], après que les réunions lui auront été interdites une première et une seconde semaine, il sera de nouveau examiné ; s'il a pleuré et s'il a été affligé de cette « douleur selon Dieu » (II Cor, 7, 10), qui engendre un repentir salutaire, il donne bon espoir, il est pur, car le mal ne s'est pas étendu. Mais s'il continue, nonchalant et insouciant, il a une lèpre ancienne composée d'un amas de maux impurs, « c'est un lépreux, il est impur » (Lev., 13, 44) ; qu'il soit chassé de l'Église... Car le pécheur doit être privé de cette aide : celui en effet qui reste dans le péché n'est pas digne d'être honoré des mystères du salut ².

Et plus loin, à propos du vêtement infecté de la lèpre, Lev., 13, 31-32, il s'agit aussi, dit Méthode, du pécheur qui déplore son péché.

Si la souillure de la lèpre ne disparaît pas, c'est-à-dire si le péché ne s'affaiblit pas après que le pécheur est allé demander pardon à Dieu, après qu'il s'est repenti et qu'il a été vu par l'évêque ; si le mal ne disparaît pas après avoir été dispersé par lui, et s'il ne cesse pas chez celui qui a été séparé pour être guéri, c'est-à-dire séparé pour l'exomologèse, cet homme ou cette femme tente Dieu et simule la foi : « C'est une lèpre durable. » (Lev. 13, 41), le péché est ineffaçable, il sera consumé en bloc par le feu éternel de la géhenne ; car il faut que ceux qui seront accueillis dans la cité céleste, approchent purs et sains le Christ qui s'est uni et a revêtu l'immortalité ³.

¹ Remarquer parmi les passages que l'édition BONWETSCH, p. 460, rapproche de ce texte ceux d'ORIGÈNE, in Ps. 37 : « Salvator... erat archiīatros... discipuli vero ejus..., et omnes qui post apostolos in ecclesia positi sunt... quos voluit Deus in ecclesia sua esse medicos animarum, etc., 2, 6 : proba prius medicum..., qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ita, ut demum si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem... faciās. »

² De lep., VII, 5-7, 8.

³ Ibid., 10, 2-3.

L'évêque ne juge que de l'extérieur. Les dispositions intimes du cœur déterminent quelle place le chrétien occupe devant Dieu, s'il se trouve vraiment dans l'Église ou s'il est hors d'elle :

Voilà pour le visible. Quant à ce qui est secret et ce qui est de nos cœurs ¹, il [l'évêque] en transmet le soin à l'ange qui a la charge de cette Église, pour qu'il examine attentivement notre homme intérieur. Aussi, bien que nous puissions cacher nos péchés et aller dans l'Église, celui-ci nous découvre du « glaive de l'Esprit » (*Lev.* 13, 46)... Sa « vie est hors du camp » (*Lev.* 13, 46) signifie hors du royaume des cieux, car « est dehors », dit l'Apôtre, « celui qui pêche » (*Apoc.*, 22, 15). Car, même lorsqu'il paraît être dedans, se faisant illusion, il est dehors, il est à l'extérieur, comme, s'il se conduit bien, il est à l'intérieur, bien qu'il paraisse être dehors ².

La purification par le corps du Christ. — Dans le *De Cibis*, à deux reprises, Méthode fait allusion à un autre moyen de purification du péché. La souillure contractée au contact d'un pécheur disparaît ³ quand, dit-il, « après avoir fait pénitence, avant que le mal opère la ruine dans l'âme et le corps, tu viens te purifier par le corps sacré ». Et en terminant ce traité, où il avait expliqué le sens allégorique des aspersions rituelles de l'Ancienne Loi, il ajoute : « Telles sont les vraies purifications de ceux qui craignent Dieu ; voilà les aspersions pour ceux qui sont rendus parfaits par le corps du Christ ⁴ ». Il s'agit là vraisemblablement de la réception de l'Eucharistie, quand le pécheur avait fait pénitence, au terme de l'exclusion temporaire de la communauté qui lui avait été

¹ BONWETSCH, p. 462, note 2 et *Theol. des M.*, p. 102, note 3, compare avec les textes suivants d'ORIGÈNE, in *Lev. hom.*, 14, 2 : « Peccavit aliquis fidelium, iste etiamsi nondum abjiciatur per episcopi sententiam, jam tamen per ipsum peccatum quod admisit, ejectus est ; et quamvis intret ecclesiam, tamen ejectus est, et foris segregatus est a consortio et unanimitate fidelium. 14, 3 : E contrario interdum fit, ut aliquis non recto judicio eorum qui præsunt ecclesiæ depellatur et foris mittatur. Sed si ipse non ante exiit, hoc est si non ita egit, ut mereretur exire, nihil læditur in eo, quod non recto judicio ab hominibus videtur expulsus. Et ita fit ut interdum ille, qui foras mittitur, intus sit ; et ille foris, qui intus retineri videtur. »

² *De lep.*, VIII.

³ *De cib.*, 13, 3. Le sens littéral du passage traduit du slave est, à cet endroit, incompréhensible. Ceci me paraît le sens exigé par le contexte.

⁴ *De cib.*, 15.

infligée, ou bien après la pénitence qu'il avait faite en particulier pour des fautes peu graves. L'Eucharistie achevait d'effacer les traces laissées dans l'âme par le péché ¹.

Caractère de cette doctrine pénitentielle. — On a remarqué dans l'exposé de cette doctrine de la pénitence son caractère individuel et intérieur. Méthode ne se place pas au point de vue de la communauté ; il envisage le bien spirituel personnel du chrétien. Il lui donne les conseils nécessaires pour qu'il préserve la vie du Christ acquise au baptême, et qu'il la protège contre les dangers menaçants qu'il trouvera soit en lui-même, où surgissent les passions mauvaises, germe du péché et de la mort de l'âme, soit autour de lui, dans le contact avec ceux qui, par l'incontinence ou l'hérésie, se sont séparés déjà du corps spirituel du Christ. Méthode ne fait aucune distinction sur la nature ou la gravité des péchés. Le pécheur doit extirper de son âme tous les mauvais germes, quel que soit le degré de gravité de la passion. Les quatre sortes de lèpre qu'il mentionne sont plutôt des affections de l'âme que des péchés proprement dits. Le remède doit venir du chrétien lui-même : c'est la prière au Christ, ou, de plus, s'il est impuissant à maîtriser lui-même le mal, une démarche auprès de l'évêque.

Celui-ci est considéré, à la suite d'Origène, comme l'habile médecin, ἐπιστήμων ἰατρός, qui traite par l'exomologèse la maladie du pénitent. Il s'agit fort probablement, dans ce cas, de fautes graves, puisque le pécheur doit s'en accuser en public, ἐξαγορεύσαι ; que l'évêque prie et pleure sur lui et qu'il l'exclut de la communauté pendant deux semaines et même définitivement, s'il ne montre pas d'amélioration dans sa conduite. L'exomologèse faite sous la direction de l'évêque auquel le pécheur a confié le soin de son âme, est une « aide » pour celui-ci ; si, malgré cela, il persiste dans le péché, il

¹ On ne trouve dans les œuvres qui nous restent de MÉTHODE qu'un autre passage où il est question de l'Eucharistie ; elle y est mise en opposition avec le « Serpent spirituel » : « Ceux qui mangent le corps du Christ et boivent son sang sont bienheureux ; mais ceux qui mangent la chair du serpent spirituel sont les ennemis de la lumière spirituelle, qui illumine les âmes pures. » *De sang*, 4, 2.

est indigne de participer plus longtemps aux « mystères du salut ». Un nouveau trait, qui rappelle encore Origène, accentue ce caractère intérieur et personnel de la discipline pénitentielle telle que nous la présente Méthode. La place vraie du chrétien, à l'intérieur de l'Église et participant réellement à la vie de l'Esprit, ou bien à l'extérieur, membre mort et desséché bien qu'il continue à se mêler aux autres fidèles, est déterminée par ses dispositions intimes. L'évêque peut se tromper en le jugeant sur les apparences. Le pécheur peut cacher ses fautes ou simuler le repentir, il n'en est pas moins exclu du royaume des cieux ; comme il peut se faire aussi qu'il ait été chassé à tort de l'Église, il en reste toujours membre tant qu'il ne s'en est pas exclu lui-même par ses propres fautes.

L'évêque d'Olympe ne nous apprend donc rien de nouveau sur la discipline pénitentielle à son époque ; mais il reprend certaines idées émises par Origène, et qui, au siècle suivant, vont acquérir une grande importance. Elles marquent la naissance de l'idéal ascétique qui sera bientôt celui des moines de saint Basile. Le principe de la confession fréquente de dévotion est posé. Il amènera le grand législateur monastique à instituer dans ses *Règles* la manifestation de conscience au supérieur. Confession et pénitence ne seront plus une série de longs et pénibles actes pouvant s'étendre sur un espace de plusieurs années et durer même jusqu'à la fin de la vie en expiation de fautes excessivement graves ; Méthode, comme les moines plus tard, préconise la confession et l'acceptation volontaire des admonestations de l'évêque — pour les moines ce sera le supérieur, — afin d'étouffer les passions dans leur germe et d'empêcher l'extension du mal qui a pénétré dans l'âme, en l'extirpant dès le début dans sa racine ¹. Le chrétien

¹ L'idéal ascétique des moines était un idéal de liberté intérieure et de pureté, obtenues par la lutte contre les λογισμοί et les πάθη, les mauvaises pensées et les passions, pour écarter les causes de trouble et de souillure. Ils se fixèrent comme but de combattre les puissantes tendances mauvaises qui sommeillent toujours au fond de l'homme et que le baptisé ne peut maîtriser qu'après de longs et pénibles efforts. Ces vues sur le péché sont la suite de celles de Méthode. Elles eurent pour résultat de faire naître, parmi les moines, la pratique de la manifestation de conscience et de la confession fréquente. Cette dernière se répandit

doit mettre toute son attention à éviter les plus légères souillures, à fuir le contact des pécheurs, et à faire disparaître en lui les traces du péché par la prière tout d'abord, ensuite par le recours aux soins d'un médecin expérimenté et, après cela, par la réception du corps du Seigneur. Dès que la confession ne sera plus exclusivement réservée aux évêques, les moines insisteront sur cette nécessité de confier le soin de son âme à un homme de Dieu, qui possède la sainteté et la science des âmes. Parfois même ils iront jusqu'à revendiquer pour eux seuls le privilège d'être des directeurs de conscience ¹.

Le médecin des âmes et le véritable pasteur. — Parmi les ministres de l'Église, Origène demandait de faire un choix, pour découvrir ce bon médecin de l'âme. Méthode est très sévère pour les évêques ses collègues, parmi lesquels il déplorait de ne pas trouver suffisamment répandu l'idéal du bon pasteur qu'il rêvait.

Il exprime ses plaintes par la bouche de la femme de Lycie qu'il met en scène à la fin du *De lepra*. Elle flétrit les vices des chrétiens de son temps et surtout reproche aux évêques leur manque d'esprit de détachement, leur passion pour les richesses de ce monde ; elle ne craint pas de leur

ensuite parmi les gens du monde lorsque ceux-ci confièrent aux moines le soin de leur conscience. Cf. K. HOLL. *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898, pp. 144, 259.

¹ Les moines supplantèrent peu à peu les prêtres sur le terrain de la confession, à tel point que, pendant plusieurs siècles, ils remplirent à peu près seuls la charge de la direction des consciences. Déjà Clément d'Alexandrie demandait que les plus faibles, pour combattre en eux la force du péché, eussent recours aux fidèles plus parfaits, aux vrais gnostiques. Son élève ORIGÈNE voulait que l'on trouvât chez les médecins des âmes la compétence et le mérite. Mais, parmi ceux qui remplissaient les fonctions du sacerdoce, bien peu, lui semblait-il, possédaient les qualités et les vertus requises par l'excellence de leur état (*In Lev. Hom.*, VI, 6 ; *P. G.*, XII, 473). Aussi il recommandait de ne pas confier son âme au premier venu, mais à un homme pénétré de l'esprit du Christ. Cf. HOLL, *op. cit.*, p. 226-235. Lorsque le Concile de Nicée rejettera le célibat des prêtres, ceux-ci perdront davantage de leur autorité. Les moines, au contraire, à cause de leur idéal de vie plus élevé, jouiront d'une plus haute considération. Après avoir exercé tous droits sur la discipline pénitentielle dans leurs communautés, il les étendirent peu à peu aux gens du monde et cela, parfois, bien qu'ils ne fussent pas prêtres. Le pouvoir de remettre les péchés et de fixer la pénitence fut même un privilège réservé à peu près uniquement à eux dans l'Église grecque depuis les querelles des Iconoclastes jusqu'au milieu du treizième siècle. HOLL., p. 311-325.

appliquer les paroles indignées d'Ezéchiel (34, 5) contre les mauvais pasteurs : « Les évêques, dit-elle, se font nourrir par les usuriers... A nous tous il convient de mépriser les biens de ce monde, mais combien plus aux évêques ? ¹ » Le modèle du véritable pasteur est fort rare :

Il est en vérité difficile de trouver quelqu'un, formé par le Fils de Dieu, avec la patience, l'humilité, l'amour et les autres vertus, qui aspire vivement à sortir de ce monde, enseigne avec douceur et mette ses enseignements en pratique, que l'on voie sur la terre de corps, mais dont l'esprit se trouve dans le ciel, et qui se nourrisse des saintes connaissances. Car tel doit être le véritable pasteur et docteur... La première des choses doit être de se conduire soi-même avant de conduire son prochain. A quoi sert en effet la parole, si les actes ne suivent pas ? ²

Avant d'examiner et de juger les autres, que le pasteur s'examine lui-même : « Médecin, guéris-toi toi-même, » disait Notre-Seigneur.

On voit que l'évêque d'Olympe n'était pas tendre pour ses confrères dans l'épiscopat. Sans leur ménager la vérité, il leur prêchait le retour à l'idéal évangélique, à celui de Paul, l'ardent apôtre. C'est que la ferveur générale des deux premiers siècles avait fortement baissé pendant les longues périodes d'accalmie et de paix relative dont l'Église avait joui au III^e siècle. Avec l'entrée en masse de nombreux païens, l'idéal primitif s'était bien affaibli. La quantité des apostats le montra bien pendant les grandes persécutions de Dèce et de Dioclétien. Le clergé avait sans doute suivi le fléchisse-

¹ *De lepra*, 18, 2-5. Sur le relâchement qui s'était introduit chez les chrétiens pendant la longue période de paix au cours de la première moitié du troisième siècle, cf. Paul ALLARD, *Histoire des Persécutions pendant la première moitié du troisième siècle*, Paris, 1886, p. 247 : « Beaucoup, dit cet auteur, jugeaient l'heure venue de prendre plus doucement la vie et de plier aux exigences du temps, à la facilité des mœurs, l'inflexible sévérité de la règle évangélique. Croire en chrétiens, vivre en païens, leur paraissait chose possible et permise... » Le clergé lui-même s'était, par endroits, laissé gagner par l'amollissement général. Tels évêques, par exemple, couraient les marchés, plus préoccupés d'un gain matériel que des devoirs de leur charge. Cet envahissement de l'Église par l'esprit du monde attristait les meilleurs chrétiens ; des écrivains comme Origène en gémissaient et le dénonçaient ; d'excellents évêques comme saint Cyprien s'efforçaient de réprimer, en les flétrissant publiquement, les abus qu'il provoquait.

² *De lep.*, 18, 4-6.

ment général. Les âmes ardentes comme Méthode protestaient vivement. Des tentatives de vie séparée, éloignée du contact des chrétiens tièdes ou pécheurs, commencent à se produire. Hiéracas fait, près d'Alexandrie, les premiers essais de vie monastique. Au siècle suivant, ces aspirations vont amener le grand développement du monachisme. Elles trouvent déjà dans Méthode un éloquent porte-parole. Nous allons voir quels éloges il adressait à la virginité, avec quel enthousiasme il célébrait dans le *Banquet* l'idéal qu'il se traçait de la perfection chrétienne.

CHAPITRE V

LA VIE CHRÉTIENNE

2^{me} PARTIE : LA PERFECTION CHRÉTIENNE : LA VIRGINITÉ

Marqué au sceau du Christ dans le baptême, et né à une vie nouvelle, le chrétien n'a pas été délivré du fond perversi de sa nature, et toujours il doit être sur ses gardes pour arracher de son esprit et de son cœur les germes sans cesse renaissants des passions perverses, qui viendraient étouffer en lui la vie de l'Esprit du Christ. Abandonné à lui-même, sans quelqu'un qui puisse l'entraîner dans cette lutte ardue contre les mauvais penchants, la victoire serait fort incertaine, la défection presque sûre. Mais il est un moyen qui lui permettra de soutenir le combat sans faiblir, de conserver en son âme régénérée la foi et la pureté du Baptême, d'être vraiment un nouveau Christ : celui de lever les yeux vers le modèle que le Logos Incarné est venu lui offrir dans sa vie immaculée, exemple de toutes les vertus, reflet véridique des infinies perfections du Père céleste.

... Le Logos a pris notre forme qui était toute recouverte de nombreux péchés, afin que nous — pour l'amour de qui il l'a prise — nous puissions à notre tour saisir la forme divine. Nous pouvons alors en effet nous former complètement à la ressemblance de Dieu, lorsqu'en vérité, à la manière de peintres habiles, nous imprimons en nous-mêmes, comme sur des planches, les traits de sa vie humaine et nous les y conservons intacts, en suivant comme disciples le sentier qu'il nous a montré lui-même. Car s'il a voulu se revêtir de la chair humaine, lui, Dieu, c'est afin que nous ayons, comme exposé à nos regards, sur un tableau, un divin modèle de vie, et que nous puissions imiter celui qui l'a tracé ¹.

¹ *Bgt*, I, 4. Bw., 12, 24.

Il est un état de vie particulier dans lequel le chrétien arrivera à reproduire plus parfaitement en lui les traits du Divin Modèle : la virginité. C'est le sujet du *Banquet* des dix Vierges. Dans les discours qui se succèdent, elles racontent son apparition dans l'humanité, en définissent la nature et les obligations, et célèbrent à l'envi son excellence et les récompenses qui lui sont promises. Méthode y voit la forme supérieure de l'union de l'âme avec Dieu, l'idéal de la perfection chrétienne.

§ 1. VIRGINITÉ ET MARIAGE

La virginité, fruit d'un long progrès moral de l'humanité.
— La virginité, παρθενία, n'était pas connue sous l'Ancienne Loi. Elle est, dit Marcelle au premier discours ¹, le couronnement d'un long progrès moral de l'humanité. Comme un père apprend à ses enfants à bégayer, et les envoie plus tard à l'école s'initier à des tâches chaque fois plus ardues, Dieu a permis à l'humanité en son enfance les alliances entre frères et sœurs pour la multiplication de l'espèce, puis, lorsque les hommes ont été plus nombreux, il l'a amenée progressivement par les étapes successives de la polygamie et du divorce, à la pratique de la continence et de la virginité.

Avec Abraham en effet, cessent les rapports charnels entre frères et sœurs ². La circoncision est la figure de cette suppression. Plus tard avec les Prophètes, c'est la polygamie qui cesse d'être permise, car ils s'élèvent contre elle. Enfin avec la *Sagesse*, les hommes sont exhortés à la continence.

Cependant ni les Patriarches, ni les Prophètes n'avaient encore parlé de la virginité ; cela était réservé au Seigneur, le seul qui soit venu annoncer aux hommes qu'ils pouvaient s'approcher de Dieu ³. « Créé à l'image de Dieu, l'homme devait encore recevoir le don de se façonner à sa ressemblance. » Le Christ est venu le lui apporter, en offrant à son imitation

¹ *Bqt.*, I, 2.

² *Ibid.*, I, 3.

³ *Ibid.*, I, 4.

un modèle de vie divine. Apparu parmi nous, « il a gardé immaculée sa chair ornée de virginité ¹ ». Pour fuir la corruption et ressembler à Dieu, il faut désormais tenir en haute estime cette virginité que le Christ est venu nous enseigner par sa parole et son exemple. Comme il est le prince des prêtres et le prince des prophètes, il est aussi l'ἀρχιπάρθενος, le prince des vierges que saint Jean représente dans l'*Apocalypse* à la tête des 144.000 vierges, prémices de l'humanité, petit troupeau à côté de la foule innombrable des autres saints.

La virginité ne supprime pas le mariage. — De cet exemple du Christ qui a vécu dans la virginité, et de son enseignement sur l'excellence de la chasteté, faut-il conclure que désormais sous la Nouvelle Loi, la procréation des enfants dans le mariage soit entachée de souillure et de honte ? Diverses sectes gnostiques qui regardaient la matière comme mauvaise, l'avaient pensé, et, dans l'Église aussi, certains chrétiens rigoristes, partisans en morale d'une austérité excessive ². C'était, en Égypte, vers la fin du III^e siècle, d'après Épiphane, l'opinion d'Hiéracas ³ : le mariage, légitime sous l'Ancienne Loi, avait été supprimé par le Christ. Saint Paul n'avait parlé que d'une pure tolérance « propter fornicationem » (*I Cor.*, VII, 2), c'est-à-dire pour éviter un plus grand mal, mais la continence était indispensable pour avoir part au royaume des cieux. L'Église s'est gardée contre ces tendances rigoristes de quelques-uns de ses membres ; sans cesser d'exhorter les meilleurs de ses fidèles à suivre un idéal moral très élevé, elle a toujours su maintenir la distinction nécessaire entre les préceptes et les conseils évangéliques. L'enseignement de

¹ *Bqt*, I, 5.

² Des chrétiens que l'on appela encratites ou continents prétendirent, dans l'Église, imposer l'ascétisme à tous les fidèles. Ils enseignaient l'abstention de la chair des animaux, ne buvaient que de l'eau et condamnaient le mariage. On ne croit pas qu'ils aient formé de secte séparée. De nombreux hérétiques, parmi lesquels surtout Tatien et Marcion, proscrivirent aussi le mariage. Les gnostiques, de leur côté, considéraient la matière comme totalement mauvaise. Mais, au point de vue moral, ils en tirèrent des conclusions totalement opposées : les uns professèrent un rigoureux ascétisme, d'autres admirèrent par contre la licence la plus effrénée.

³ ÉPIPH. *Haer.*, 67. P. G., 42, col. 172 sq.

Méthode reste conforme à cet esprit de sage modération.

Théophile, au deuxième discours¹, défend l'institution divine du mariage. Même après la venue du Logos, elle conserve toute sa valeur. Encore règne le commandement de la Genèse : « Croissez et multipliez-vous » (*Gen.*, 1, 28). Il doit persister jusqu'à ce que soit atteint le nombre d'hommes fixé par Dieu. Bien que Dieu ait amené peu à peu l'humanité à l'idéal de la virginité, « le Logos n'a nullement aboli la procréation des enfants ». L'ordre divin s'accomplit encore aujourd'hui, le Créateur continue toujours à créer l'homme ; comme un artiste travaille à son œuvre, Dieu travaille toujours au monde. L'homme doit coopérer à cette œuvre divine par les actes de la génération.

Comment qualifier de honteuse cette procréation des enfants, puisque le Tout-Puissant y participe lui-même² ? La formation d'Ève n'en est-elle pas la figure ? La volupté qui accompagne les actes de la génération est symbolisée par l'extase dans laquelle Adam fut plongé par le Créateur. Aujourd'hui encore, pour devenir père, l'homme continue d'offrir sa côte au Créateur qui ne cesse d'en former un autre homme.

D'ailleurs, remarque Théophile, pourrait-on interdire le mariage qui donne des fidèles à l'Église, puisqu'il faudra encore beaucoup de martyrs pour lutter contre le règne du mal ? et le bon plaisir de Dieu pourrait-il se reposer sur ceux qui auraient été engendrés contre sa volonté ?

Une objection se pose. Puisque la procréation des enfants ne s'accomplit pas sans la volonté du Tout-Puissant, peut-on dire que les enfants nés de l'adultère sont aussi l'objet de la complaisance divine³ ? La semence, chez l'homme comme chez les plantes, répond Théophile, reçoit la force créatrice de Dieu. S'il y a faute, elle retombe sur l'homme qui agit en dehors des lois prescrites. Un artiste refuserait-il, pour modeler ses statues, d'employer l'argile introduite dans son

¹ *Bgt.*, II, 1.

² *Ibid.*, II, 2.

³ *Ibid.*, II, 3-7.

atelier par une fausse ouverture ? Comme cet artiste, Dieu travaille sur la matière qui lui est offerte. Ce sont donc les adultères eux-mêmes, et non les fruits de leurs désordres, qui sont coupables. Le concours de la force créatrice divine reste toujours nécessaire dans l'œuvre de la génération. Alors même que la Nature tiendrait d'elle-même le pouvoir de mener à bonne fin, en si peu de temps, cette œuvre si parfaite qu'est le développement du corps humain depuis le germe vital au sein de la mère jusqu'à l'homme adulte, le principe immortel de l'âme toutefois ne saurait être « semé » avec le corps mortel ; seul peut l'insuffler le Tout-Puissant, créateur de l'invisible et de l'incorrupible.

Cette objection résolue, Théophile conclut : n'appelons pas honteuse la procréation des enfants παιδοποιᾶν, mais réservons nos louanges et nos préférences à l'ἀγνεία, la pureté. Parce que le miel est doux et plus agréable que les autres choses, tout le reste ne doit pas être considéré comme amer. C'est le sens des conseils de Paul sur le mariage des vierges (*I Cor.*, VII, 38) : « Celui qui marie sa vierge fait bien, et celui qui ne la marie pas fait mieux. »

En proposant ¹ en effet ce qui est meilleur et plus doux, le Logos n'a pas interdit et supprimé le reste, mais il établit comme loi d'assigner à chacun ce qui lui est propre et utile. Ainsi en est-il qu'il n'a pas encore favorisés du bonheur de la virginité ; des autres, il veut qu'ils ne se souillent plus par les excitations de la volupté, mais désormais qu'ils mettent déjà en exercice et qu'ils fassent apparaître la transformation de leur corps en l'état angélique, où « les hommes ne prendront plus de femmes ni les femmes de maris » (*Mat.* 22, 30), selon les paroles véridiques du Seigneur ; car ce n'est nullement à tous que cette mutilation exempte de souillure et qui a les promesses du royaume des cieux est confiée, mais évidemment à ceux-là seulement qui peuvent aussi conserver la fleur toujours fraîche et pure de la virginité. Telle, en effet, une prairie parsemée de fleurs aux nuances multiples, l'Église, selon la comparaison du Prophète, est couronnée avec un art varié non seulement des fleurs d'ἀγνεία, de pureté, mais aussi des

¹ *Bqt.*, II, 7.

fleurs de τεκτογονία, de génération des enfants et d'ἐγκρατεία, de continence ; car il est dit : « parée de vêtements variés aux franges d'or, la Reine s'avance à la droite de son Fiancé. (Ps. 45, 10).

Le sens de l'enseignement de Paul. — A la fin du troisième discours, Méthode reprend cette conclusion, en expliquant le sens des paroles de Paul aux Corinthiens (*I Cor.*, VII) sur le mariage, la continence et la virginité. Comme il ne veut pas qu'on l'accuse d'avoir exalté inconsidérément la virginité, il reconnaît que cet idéal, auquel vont les préférences de l'Apôtre et les siennes, n'est à la portée que d'une élite d'âmes qui l'acceptent de plein gré avec l'aide de la grâce divine.

Voyez, dit-il ¹, comme Paul, qui voudrait de toutes forces que tous les fidèles vivent dans la chasteté, essaie par beaucoup de marques de leur laisser entendre l'excellence de l'ἀργεία, lorsqu'il dit : « quant aux points sur lesquels vous m'avez écrit, je réponds : il est bon pour l'homme de ne pas toucher de femme » (*I Cor.*, VII, 1) ; il montre déjà par là même manifestement qu'il est bien de renoncer aux rapports avec une femme. Il offre en premier lieu et il expose cet idéal d'une façon absolue ; mais ensuite, considérant de nouveau la faiblesse et les désirs intempérants des natures véhémentes qui les poussent aux relations sexuelles, il permet à ceux qui ne peuvent pas maîtriser leur chair de vivre maritalement avec leurs propres épouses, plutôt que de s'abandonner honteusement à la fornication.

Les conseils que donne Paul aux mariés sur l'usage du mariage sont inspirés par l'indulgence à l'égard de la faiblesse de la nature :

Le commandement a plutôt pour objet la chasteté quand il défend de toucher une femme, mais l'indulgence est en faveur de ceux qui ne peuvent pas dompter leur corps ².

Aux veufs, Paul, leur offrant son propre exemple ³, recommande l'ἐγκρατεία, la continence ⁴.

¹ *Bqt.*, III, 11.

² *Ibid.*, III, 12.

³ Saint Paul était-il veuf ? Méthode le suppose. D'après l'opinion générale des Pères, à part Clément d'Alexandrie, S. Paul n'a pas été marié. Cf. CORNELY, *Cursus scripturæ Sacræ*, Introductio in N. T., III, p. 352.

⁴ *Bqt.*, III, 12. *Bw.*, 41, 1.

Dans ce cas également, il réserve la préférence à la continence. Car il s'est donné lui-même comme l'exemple le plus pressant et il a exhorté ses auditeurs à imiter cet état de vie ; il est mieux, a-t-il enseigné, que celui qui fut une première fois marié reste ensuite seul, comme lui-même l'a fait. Mais si toutefois, à cause de l'ardeur de la concupiscence ou de l'exubérance du corps, quelqu'un trouvait cela trop difficile à mettre en pratique, celui-là reçoit la permission d'entrer dans un second mariage. Il ne déclare nullement ainsi que le second mariage soit quelque chose de bon, mais il juge seulement qu'il est préférable au feu de la passion.

Ce cas, pour l'Apôtre, est semblable à celui d'un malade auquel on donne des aliments en temps de jeûne à cause de sa faiblesse.

Il voudrait bien tout d'abord que nous restions sains et chastes comme lui, mais ensuite à ceux qui succombent à la maladie des passions, il permet les secondes noces...

Tel est, d'après l'évêque d'Olympe, l'enseignement de Paul sur le mariage et les secondes noces. Ses préférences vont nettement à la chasteté et à la continence, bien qu'il se montre plein de condescendance pour les natures aux passions exubérantes. Dans ses conseils aux vierges, c'est le même idéal qu'il préconise, avec aussi de prudentes réserves. S'il insiste sur les exhortations de l'Apôtre en faveur de la virginité, Méthode a soin de remarquer que personne ne doit être forcé d'embrasser cet état ¹ : « Rien de ce qui conduit à la sainteté ne doit arriver par force ou nécessité, mais par le libre propos de la volonté et de l'âme, car c'est cela qui est agréable à Dieu ² ». Bien que l'on accepte cet état de vie, il faut encore y entrer poussé, non par un motif humain, mais par la grâce de Dieu. Dans l'Église, les vierges formaient une classe particulière, entourée d'honneurs par les autres fidèles. Ne rechercher que ces privilèges et ces honneurs, c'est s'exposer au péril de tomber victime de ses passions ³ :

¹ *Bqt*, III, 13.

² *Bw.*, 42, 14.

³ Dès les premiers temps de l'Église, l'état de virginité a été embrassé par des chrétiens de toutes les situations sociales, qui avaient été frappés par les paroles du Christ dans l'Évangile sur la virginité et le renoncement, par celles de saint

Tu dois encore remarquer¹ comment Paul fait de l'état de virginité un don de Dieu, θεοδώρητον εἶναι τὸ τῆς παρθενίας ἐπιτήδευμα ; c'est pourquoi il rejette ceux qui appartiennent au nombre des moins continents et qui ne sont entrés dans cet état que par vaine gloire ; il leur conseille de se marier de peur que, lorsque la vigueur du corps provoquera en eux des passions ardentes, leur âme tourmentée de désir ne cède à l'impudicité.

Paul aux Corinthiens (I, Cor. vii), et de saint Jean dans l'*Apocalypse* (XIV, 1-5) sur l'excellence de cet état et les promesses qui s'y trouvent attachées. Ils voulaient honorer, dit saint Ignace, la chair du Seigneur, εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ Κυρίου (IGN., *Ep. ad Polyc.*, V, 2). L'existence d'ascètes qui faisaient de la virginité un état de vie est attestée dès la fin de l'âge apostolique à Corinthe et à Smyrne. Ils étaient honorés par les fidèles. Exposés par suite à l'orgueil, ils avaient parfois de la difficulté à se soumettre à l'autorité. Saint Ignace les prévenait contre ce danger : « L'ascétisme est bon, il honore la chair du Seigneur, mais l'ascète est soumis à l'évêque qui est la tête de la communauté. » (*Ad Polyc.*, V, 2.)

Au cours du second siècle de nombreux chrétiens, hommes et femmes, restaient vierges, rapporte ATHÉNAGORE, dans le but de s'unir plus intimement à Dieu : Εὐροις δ' ἂν πόλλους τῶν παρ' ἡμῖν, καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας, καταγράσκοντας ἀγάμους, ἐλπιδὶ τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ Θεῷ... *Leg.* 33.

Les Apologistes opposaient la pureté parfaite de ces vierges à la corruption des païens. Cet exemple n'était pas sans frapper ceux-ci d'admiration, comme nous le montre le témoignage de Galien, qui représente sans doute l'opinion des lettrés et des philosophes du temps de Septime Sévère : « Les chrétiens observent une conduite digne de vrais philosophes ; nous voyons, en effet, qu'ils ont le mépris de la mort et que, mus par une certaine pudeur, ils ont en horreur les actes de la chair. Il y a parmi eux des hommes et des femmes qui pendant toute la vie s'abstiennent de l'acte conjugal. Il y en a aussi qui, dans le gouvernement et la maîtrise de l'âme, sont allés aussi loin que les vrais philosophes. » Cité par A. von HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2^e éd., Leipzig, 1906. Rien encore ne révèle que ces ascètes eussent une organisation spéciale. Ils vivaient au sein de la communauté et dans leur situation sociale propre. Comme membres de la communauté ils étaient au-dessus des simples fidèles, mais ils devaient obéissance aux pasteurs légitimes.

A la fin de ce siècle, d'après le *De velandis virginibus* de TERTULLIEN, un nombre considérable de personnes des deux sexes parmi les chrétiens de Carthage était voué à la pratique de la continence. Il ne paraît pas non plus qu'il y ait eu là d'ébauche de vie commune. Bien que la vie de ces ascètes, mêlée à celle des autres membres de la communauté, eût engendré quelques abus contre lesquels s'élève Tertullien, la vénération des fidèles pour eux n'en avait pas souffert. Les vierges étaient l'objet d'honneurs et de prévenances. Quelque temps plus tard, au cours du deuxième siècle, dans la même église, ce nombre considérable de vierges est signalé par saint Cyprien. Dans le *De habitu virginum*, il les célèbre en termes enthousiastes. A la même époque, à Alexandrie, au contraire de Clément son maître, Origène exaltait, lui aussi, la virginité. Clément, sans déprécier celle-ci, avait surtout insisté sur l'excellence du mariage chrétien. Son disciple adresse les plus hauts éloges aux vierges qu'il place aussitôt après les martyrs. Cf. F. MARTINEZ, *L'ascétisme pendant les trois premiers siècles de l'Eglise*. Paris, 1913, pp. 39-50 ; 72-75 ; 91, sq. ; 134 ; 151-153.

¹ Bqt, III, 14. Bw., 44, 1.

Bien plus, ceux qui ne trouvent pas proportionné à leurs forces le genre de vie qu'ils ont ainsi adopté doivent revenir sur leur décision et se marier ¹. C'est l'interprétation que donne Méthode de *I Cor.*, VII, 36 ².

Il préfère ici comme il convient, dit-il, le mariage à l'impudicité chez ceux qui ont choisi la virginité, mais qui n'en supportent que difficilement les conséquences et en deviennent las ; dans leurs discours, par pudeur devant les gens, ils se vantent de persévérer, mais en réalité ils ne peuvent pas soutenir un instant de plus ce genre de vie ³.

En effet, il est des natures, continue Méthode, qui ne sont pas faites pour la virginité. A celles-là le mariage ; aux autres, plus énergiques, et qui luttent avec succès pour rester fidèles à leurs résolutions, la couronne de la victoire due aux vierges :

Lorsque néanmoins quelqu'un par la libre décision de sa propre volonté se résout à « garder vierge sa chair » et « n'en éprouve aucune contrainte » (*I Cor.*, VII, 37), — par contrainte il [Paul] entend ici la passion qui excite les flancs à l'union sexuelle, car naturellement il est des différences parmi les corps — lorsqu'il lutte, combat jusqu'au bout, persévère sans vaciller dans sa promesse et la tient parfaitement jusqu'au terme, celui-là, l'Apôtre l'exhorte à rester ferme dans son dessein, et il attribue le premier prix à la virginité. Car celui, dit-il, qui, en ayant la force, cherche à « garder sa chair vierge, fait mieux » ; mais celui qui n'en a pas la force et qui « la donne en mariage » légitime, au lieu de la souiller en des unions clandestines, « fait bien » (*I Cor.*, VII, 37) ⁴.

¹ A. Carthage saint CYPRIEN s'était montré à ce sujet plus sévère. Les vierges sont libres de se consacrer au Christ : « Nec hoc jubet Dominus, sed hortatur ; nec jugum necessitatis imponit, quando maneat voluntatis liberum arbitrium » (*De hab. virg.*, XXII) ; mais une fois consacrées au Christ, celui-ci est devenu leur époux pour la vie : « Quæ se Christo dicaverint et a carnali concupiscentia recedentes tam carne quam mente se Deo voverint » (*De hab. virg.*, IV, 443). « Cum semel statum suum continenter et firmiter tenere decreverint » (*Ep.*, LXII, IV, 364). « Sed Dominus vester et caput Christus est ad instar et vicem masculi » (*De hab. virg.*, XXII, (IV, 462). Si elles sont infidèles, elles sont considérées comme coupables d'adultère envers le Christ. Contre celles-ci Cyprien proposait des peines sévères.

² Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾗ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι· ὃ θέλει ποιῶν οὐχ ἁμαρτάνει, γαμείτωσαν. La Vulgate traduit ὑπέρακμος par « superadulta » et Méthode, « dans l'exubérance de ses forces ».

³ *Bqt*, III, 14. Bw., 44, 9.

⁴ *Ibid.*, III, 14. Bw., 44, 13.

On le voit, la doctrine de Méthode sur le mariage et la virginité s'inspire directement de saint Paul. La profession de virginité est l'idéal supérieur ; le mariage, concession à la faiblesse de la nature humaine, paraît indûment déprécié. L'Évangile, qui est avant tout un message de charité, semble plutôt être regardé comme un message de continence¹. C'est que l'évêque d'Olympe, comme l'Apôtre, considère le bien spirituel personnel du chrétien et les exigences de l'apostolat. De ce point de vue la virginité apparaît dans un plan supérieur. Réservée à des âmes d'élite qui mesurent suffisamment leurs forces avant de l'embrasser, c'est elle qui leur permet de se consacrer sans entraves à promouvoir les intérêts du Christ. Même ceux, comme Clément d'Alexandrie, qui ont le plus mis en valeur l'excellence du mariage, n'ont pas rabaissé pour autant l'état de virginité. L'Église a distingué entre le conseil évangélique qui montre la voie plus élevée, et donc accessible seulement au petit nombre, et la voie ordinaire, tracée par le précepte de la Genèse, que l'Évangile comme les Épîtres et toute la doctrine de l'Église réservent au commun des chrétiens. On ne saurait accuser Méthode

¹ C'est l'opinion de M. A. BIAMONTI, *L'etica di Metodio d'Olimpo. Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*, III^e trimestre, 1922, p. 280, sqq. » Per il vescovo di Olimpo l'ideale cristiano è l'ascesi, che consiste soprattutto nella rinuncia alle ricchezze e nella professione di verginità ; la nuova legge, introdotta dal Vangelo è la legge della castità... » Et il fait très justement remarquer que dans l'esprit du Nouveau Testament, la loi suprême c'est la charité et non la virginité, qui lui est subordonnée : « Per il Nuovo Testamento la verginità non è davvero lo scopo della redenzione, nè la virtù suprema che caratterizza la nuova legge di fronte all'antica ; essa è un mezzo per esser più liberi dai gravami del mondo e più pronti per andare incontro al Cristo veniente, ma la legge suprema proclamata dal Nuovo Testamento è l'amore. Nell'affermare ciò son concordi i sinottici (*Matt.*, XXII, 34-41) S. Paolo (*I, Cor.*, XIII) e S. Giovanni (*I Jo.*, IV, 7-8). » Mais je n'admets pas le sens dans lequel il interprète la pensée de Méthode. D'après lui, Méthode n'aurait vu dans l'Évangile qu'un message de continence et un manuel d'ascétisme. Par réaction contre le relâchement qui s'était introduit dans l'Église au III^e siècle, il aurait cherché à fixer le christianisme dans la pratique de la continence. Et c'est en cela précisément que consisterait son originalité : « Questa dottrina etica, che nella verginità fa consistere essenzialmente la professione cristiana, è dottrina originale di Metodio... » (p. 283). Cette vue me paraît étrangère à l'évêque d'Olympe qui n'exclut pas du nombre des âmes parfaites celles qui savent, dans le mariage, pratiquer les lois de la chasteté conjugale. Et, s'il fait de la virginité un idéal supérieur, qui n'a été pleinement révéilé à l'humanité qu'avec la prédication de l'Évangile, il ne s'ensuit pas qu'il veuille en faire le but premier de la loi nouvelle.

d'avoir exalté inconsidérément son idéal, aux dépens des droits du mariage qui est la condition normale et commune. Il ne le propose qu'aux âmes qui se sentent la force de le réaliser, et même il permet à celles qui auraient préjugé de leurs forces de revenir en arrière vers le sort réservé à la masse des chrétiens. Cette liberté sera restreinte dans les siècles suivants quand se développera le célibat monastique ou ecclésiastique. Dès lors ceux qui voudront faire profession de virginité, pour s'adonner plus complètement à la contemplation ou à l'apostolat, se lieront le plus souvent par des vœux irrévocables, et par conséquent devront, longtemps avant de prendre cette résolution, mesurer davantage leurs forces et bien s'assurer de la volonté divine.

§ 2. NATURE ET OBLIGATIONS

La virginité, sacrifice et du corps et de l'esprit. — La virginité est préférable au mariage, bien que celui-ci soit l'état qui convienne au plus grand nombre. Mais les difficultés et les dangers qu'elle présente sont grands : c'est pourquoi elle demande des natures fortes et généreuses ¹. D'ailleurs elle ne consiste pas seulement dans l'incorruption des corps. L'abstention des relations charnelles ne suffit pas. Il ne faut pas se donner à moitié : celui qui veut être parfait se consacre au Seigneur tout entier, corps et âme.

C'est là, déclare Thalluse au début du cinquième discours, le grand vœu dont il est question en ces termes au livre des *Nombres* :

Et le Seigneur parla à Moïse lui disant : Parle aux enfants d'Israël et dis-leur : Un homme ou une femme qui fait un grand vœu doit vouer sa pureté au Seigneur (*Num.*, 6, 2).

Celui, dit-elle, qui en partie veille sur lui et prend garde à lui, et en partie est entraîné d'un autre côté et commet des fautes par négligence, celui-là n'est pas consacré tout entier au

¹ *Bqt*, I, 1, ; V, 2.

Seigneur ; car le parfait doit tout consacrer, et ce qui est de l'âme, et ce qui est de la chair, afin qu'il soit un homme accompli et auquel rien ne manque¹....

Le grand vœu parmi tous les autres, je vais expliquer et prouver que c'est l'ἀγνεία, la pureté. Je suis alors en effet évidemment consacrée tout entière au Seigneur lorsque je combats pour conserver ma chair à l'abri, non seulement des relations sexuelles, mais aussi de la souillure produite par d'autres désordres. Car, est-il dit, la femme non mariée s'occupe des choses du Seigneur, elle cherche à plaire au Seigneur (*I Cor.*, VII, 32) et elle offre ses membres au Seigneur non seulement pour retirer la renommée de la vertu pas à moitié ou en partie, mais, selon le mot de l'Apôtre, pour se sanctifier à la fois de corps et d'esprit².

Clément d'Alexandrie et Origène avaient attribué dans la perfection chrétienne un rôle prépondérant à la connaissance. Comme eux, Méthode accentue la part de cet élément intellectuel. Il réclame des vierges le sacrifice de leur être tout entier, en insistant particulièrement sur le sacrifice de l'esprit qui, seul, rend possible celui du corps. La vierge doit s'instruire des paroles divines, se nourrir de la doctrine, louer le Seigneur par une juste et digne interprétation de l'Écriture. Voilà le sacrifice de raison, véritable sel mordant qui chassera du corps la pourriture des mauvais désirs. Marcelle l'explique au début du premier discours³ :

Ce ne sont pas seulement les corps qui doivent être préservés de la corruption, — de même que l'on ne doit pas considérer les temples comme supérieurs aux images des dieux ; — mais ce sont les âmes, ces images divines que renferment les corps, dont il faut prendre soin en les ornant de justice. Elles prennent soin d'elles-mêmes et s'essuient de plus en plus, lorsque, avec diligence, elles s'efforcent à l'envi d'écouter les paroles divines, et ne s'arrêtent pas jusqu'à ce qu'elles aient atteint le vrai et soient arrivées « aux portes des sages » (*Eccli.*, 6, 36). De même que les humeurs aqueuses et la gangrène des chairs ainsi que tous les germes de corruption sont absorbés par le sel, de la même façon en vérité, dans une vierge

¹ *Bqt.*, V, 2. Bw., p. 53, 21.

² *Ibid.*, V, 4. Bw., 56, 18.

³ *Ibid.*, I, 1, Bw., 8, 8.

aussi tous les désirs du corps contraires à la raison sont émoussés par la doctrine. Car une âme sur laquelle n'ont pas été répandues comme du sel les paroles du Christ, doit nécessairement sentir mauvais et produire des vers... Comme un sel qui mord et corrode pour être utile, il nous a été donné toute cette méditation spirituelle des Écritures, sans laquelle il est impossible qu'une âme s'offre au Tout-Puissant par la raison... Il faut donc qu'une vierge aspire toujours vers ce qui est beau et qu'elle brille parmi les maîtres de la sagesse ; elle ne doit souffrir en elle rien de nonchalant ni d'efféminé, elle doit au contraire être la meilleure et nourrir des pensées dignes de la virginité, en essayant constamment avec la parole sacrée le pus de la volupté, de peur que, sans qu'elle s'en aperçoive, une légère pourriture n'engendre le ver de l'incontinence...

Thalluse, à son tour, parle de cette étude de l'Écriture ; elle veut que la vierge ne cherche qu'à louer Dieu, qu'elle évite dans l'explication de l'Écriture tout discours inutile. C'est le sacrifice de la langue auquel doit se joindre celui de tous les autres sens, pour que la vierge appartienne complètement au Seigneur. La langue devient alors « le stylet et l'instrument de la Sagesse », qui « écrit avec elle en traits brillants et, des puissantes profondeurs de l'Écriture, illumine l'intelligence ¹ ».

Si ensuite, continue-t-elle ², j'habitue mes yeux à ne pas s'enflammer de convoitise après la beauté des corps, ni à se délecter en des spectacles honteux, mais plutôt à regarder ce qui est en haut : alors mes yeux sont purs et consacrés au Seigneur. Si je bouche mes oreilles aux mauvais discours et aux bavardages et les ouvre à la parole du Dieu en fréquentant de sages maîtres, alors j'ai aussi consacré mon ouïe au Seigneur. Si j'éloigne les mains de la falsification, du gain illicite, de l'amour de l'argent, de l'excitation des sens, mes mains aussi se gardent pures pour Dieu. Si j'empêche les organes de la marche de marcher sur des voies détournées, j'ai aussi consacré mes pieds, et je ne me hâte pas vers les places publiques et les réunions où naissent les vauriens, mais mon but est d'édifier en accomplissant quelque partie des commandements. Que me reste-t-il encore, si je purifie aussi mon cœur

¹ *Bqt*, V, 4. Bw., 57, 9.

² *Ibid.*, Bw., 57, 18.

et consacre toutes mes pensées au Seigneur ? je ne pense rien de mal, je ne raisonne en rien selon l'esprit du monde, l'orgueil et la colère n'habitent pas en moi, jour et nuit je m'exerce dans la loi du Seigneur ; cela signifie : « Garder la pureté, faire un grand vœu » (*Num.*, 6, 1).

Non seulement la vierge devra éviter les fautes de la chair et les autres offenses graves contre les commandements de Dieu, mais encore tout ce qui pourrait avoir une apparence de mal. Tel est le sens allégorique de l'interdiction que la Loi (*Num.*, 6, 3) faisait aux Nazaréens de boire du vin ou une boisson enivrante. Il est question, dit Méthode, de deux sortes de vignes dans l'Écriture : l'une est le Christ, dont les fruits sont la justice, la grâce et l'amour (*Jo.*, 15, 1) ; l'autre, décrite par Moïse (*Deut.*, 32, 32) est le Diable, source de folie et de crimes dans l'humanité. Que la vierge se garde soigneusement de goûter des produits de cette dernière vigne, c'est-à-dire de s'enivrer de l'ivresse des passions honteuses, et de plus qu'elle fuie tout ce qui pourrait ressembler à cette boisson enivrante, c'est-à-dire tout ce qui étourdit l'âme, qu'elle s'abstienne par conséquent de l'amour du luxe dans la parure et d'un sot bavardage qui affolent la raison :

Afin que, en effet ¹, une vierge, se préservant seulement des fautes proprement dites de perversité, ne se souille de celles qui lui ressemblent et qui sont presque d'une malice égale, se rendant maîtresse des unes, mais esclave des autres, c'est-à-dire se parant avec recherche de tissus et vêtements variés ou encore de pierres précieuses, d'or, de superfluités et des autres ornements recherchés du corps, ce qui aussi enivre vraiment l'âme ; -- pour qu'il n'en soit pas ainsi, le Seigneur ordonne qu'elle ne se donne pas à ces goûts efféminés et qu'elle écarte les rires, les tromperies et un sot bavardage qui donnent le vertige à la raison et la troublent... Car voici le droit chemin et le plus court vers le ciel : ne pas rejeter seulement un de ces obstacles qui font tomber l'homme passionné pour la sensualité et les jouissances, mais aussi ce qui y ressemble.

Cette consécration au Seigneur de l'homme tout entier, de son esprit comme de son corps, doit commencer dès la

¹ *Bqt*, V, 6. *Bw.*, 60, 13.

jeunesse pour continuer toute la vie ¹. C'est le sens, d'après Méthode, de la parabole des dix vierges (*Lc.*, 12, 35) : les trois veilles pendant lesquelles peut venir l'Époux figurent les trois âges de la vie : l'enfance, l'âge mûr et la vieillesse. Il doit « nous trouver prêts et purs ».

Il convient donc que, ayant allumé dans nos cœurs la lampe éternelle de la foi et ceint nos reins de la chasteté, σωφροσύνη, nous veillions et attendions toujours le Seigneur ; afin que, s'il veut prendre quelques-uns d'entre nous soit dans le premier âge, soit dans le second, soit dans le troisième, à sa venue, il nous trouve bien prêts et en train d'accomplir l'ouvrage qu'il nous a confié... Il est bon dès l'enfance de courber vraiment le cou sous les commandements du Seigneur et, jusqu'à la vieillesse, de ne pas renverser le conducteur ² qui, monté sur son siège, est porté par des sens purs, alors que le diable ne cesse de tirer en bas la raison vers le pire. Qui n'accueille pas en lui, en effet, les convoitises et les voluptés par les yeux, les oreilles, le goût, l'odorat et le toucher, lorsqu'il ne supporte pas comme conductrice la chasteté, qui écarte du vice le coursier en le cinglant jusqu'au sang ³ ?

La pureté, idéal de perfection chrétienne. — L'idéal que Méthode propose aux vierges n'est autre, on le voit, que celui de la perfection chrétienne elle-même. Il n'importe pas tant de préserver l'intégrité de la chair que de veiller à extirper les passions, à s'exercer dans la vertu et la méditation des saintes Écritures pour appartenir complètement au Christ, lui offrir en vérité le sacrifice qu'il attend d'un être raisonnable. C'est pourquoi cet idéal n'est pas seulement proposé à une classe déterminée, à l'ordre des vierges. C'est l'idéal auquel doit tendre l'âme chrétienne, qu'elle soit libre de tout lien ou engagée dans le mariage. Si la virginité, παρθενία, n'est réservée qu'à quelques âmes, la chasteté, σωφροσύνη, appartient à celles qui vivent dans le mariage, et les veufs doivent pratiquer la continence, ἐγκράτεια. Virginité, chasteté, continence ont la même racine et puisent

¹ *Bgt*, V, 2-3.

² Réminiscence du mythe du *Phèdre*, 254, E, 247 B. Cf. plus haut, *Imitation littéraire*, p. 45.

³ *Bgt*, V, 3.

de la même sève divine, ce sont les rameaux et les branches maîtresses de la pureté, ἄγνεια. Celle-ci, que rappelle le nom symbolique de l'agnus-castus, consiste dans la ressemblance au Christ de l'âme fidèle à écouter et à suivre ses enseignements ; elle est à la portée de tous les états de vie ; au jour de la résurrection, la vraie Fête des Tabernacles, les âmes qui ne seront pas ornées de ses rameaux n'auront point de part aux biens promis par le Christ. Tysiane l'explique au neuvième discours en commentant allégoriquement les prescriptions du *Lévitique* au sujet de la fête juive des Tabernacles (*Lev.*, 23, 39-43) :

... Sans l'ἄγνεια personne ne participera aux promesses¹. C'est nous particulièrement qui cultivons cet arbre, nous qui vivons vierges, nous l'offrons au Seigneur ; mais il est aussi à ceux qui vivent purs avec leurs épouses ; comme autour de sa tige, ils portent des branches qui produisent la chasteté, bien qu'ils ne puissent pas atteindre au sommet et toucher comme nous aux grandes branches : cependant quelque petites qu'elles soient, ils n'en offrent pas moins, eux aussi, au Seigneur des branches d'ἄγνεια. Mais ceux, avides de volupté, qui, bien qu'ils ne commettent pas de fornication, se trouvent cependant sans cesse transportés du désir d'entrer en relations avec leur épouse unique et légitime, comment participeront-ils à la fête ? Comment auront-ils part à la joie, puisqu'ils n'ont pas orné leur tabernacle, leur chair, des rameaux de l'agnus-castus, et qu'ils n'ont pas écouté ces paroles : « Que ceux qui ont des épouses soient comme ceux qui n'en ont pas » (*I Cor.*, VII, 29) ?²... Voilà pour-

¹ *Bgt.*, IX, 4. Bw., 119, 15.

² La pureté doit présider aux rapports entre les époux. Méthode demande aux époux chrétiens d'observer la chasteté conjugale et d'user avec modération des droits du mariage. Certaines expressions prises à part, la citation de certains textes, impliqueraient un blâme pour l'usage du mariage. Cette sévérité s'explique non seulement par la préférence donnée à la virginité mais aussi par les mœurs de l'époque. Au milieu de cette société païenne corrompue, le mariage, même chrétien, n'offrait pas toujours un exemple de modération et de retenue des passions sensuelles.

CLÉMENT d'Alexandrie qui avait fortement mis en valeur, comme je l'ai déjà fait remarquer, l'excellence du mariage, s'était montré aussi sévère et il avait rappelé avec insistance à ses auditeurs qu'il y a dans cet état une continence à observer : « Celui qui s'est marié pour avoir des enfants, disait-il, doit exercer la continence, de manière à ne pas désirer même sa propre femme, qu'il doit aimer, et à avoir des enfants par une volonté chaste et tempérante. » « Il faut

quoi¹, avant tous, ceux qui désirent les luttes et qui sont pleins de nobles aspirations doivent, dis-je, [louer] sans tarder la pureté comme très utile et glorieuse. Car, dans la création nouvelle et exempte de trouble, celui qui ne sera pas trouvé orné des rameaux de la pureté ne sera pas admis au repos des Justes...²

L'*ἀγνεύα* est l'ornement indispensable qui vient s'ajouter aux autres vertus, afin que l'âme puisse prendre part à la résurrection des justes. Le Seigneur demande à l'âme³ d'orner son tabernacle de fruits et de palmes, c'est-à-dire de méditer les enseignements divins et de s'exercer dans la vertu ; elle doit apporter, en cette fête, le fruit mûr de la foi, être ornée des frondaisons de la charité, des branches de saule, symbole de la justice, d'après la comparaison du Psalmiste (*Ps.*, 1, 3) ; enfin il lui est ordonné de décorer son tabernacle des rameaux d'agnus-castus, symbole de l'*ἀγνεύα*.

Comment en effet les impudiques iraient-ils à la fête avec le Christ sans avoir orné leur tente des rameaux d'*ἀγνεύα*, cet arbre béni et divin ?... Scrutez l'Écriture même et ses commandements et vous verrez ! comme le Logos fait de l'*ἀγνεύα* le complément de toutes les vertus qui viennent d'être citées⁴.

Aussi Arété, la Vertu personnifiée, dans sa réponse aux discours des vierges, déclare que l'*ἀγνεύα* est au-dessus de toutes les vertus. Elle est la clé de voûte de l'édifice de la perfection chrétienne. Elle suppose dans l'âme qui la pratique vraiment une parfaite maîtrise d'elle-même, non seulement des passions de la chair, mais de toutes les autres.

juger favorablement le mariage et l'approuver. Car le Seigneur veut que l'humanité se multiplie ; mais il ne demande pas qu'on se livre au dérèglement, et il ne veut pas que nous nous adonnions aux voluptés comme si nous étions devenus des bêtes... » Le mariage a pour but la procréation des enfants, non la débauche ou la satisfaction, contraire aux lois comme à la raison, des passions... on ne doit pas employer de moyens criminels pour empêcher la propagation du genre humain conformément à la Providence divine... Ceux à qui il est permis de se marier ont besoin d'un pédagogue pour savoir avec quelle modération ils doivent user du mariage... » *Strom.*, III, 7, 58-59 ; *Strom.*, II, p. 222, 223 ; *Paed.*, II, 10, 95-96 ; *Strom.*, I, p. 214-215. Cf. G. BARDY, *Clément d'Alexandrie (Les Moralistes chrétiens)*, p. 215-218.

¹ *Bgt*, IX, 5.

² Cf. plus loin, chap. Les fins dernières, le millénarisme de Méthode.

³ *Bgt*, IX, 4.

⁴ *Bw.*, 119, 8.

Elle ne peut subsister sans une parfaite humilité, sans l'esprit de détachement des richesses, sans une charité vraiment sympathique et bienveillante. Reprenant l'idée exprimée déjà au cours du traité, Méthode déclare encore qu'il ne suffit pas de faire profession extérieure de pureté, mais il faut constamment veiller, afin de ne pas se laisser surprendre par le péché, car plus un état de vie est élevé, plus il est exposé aux grandes chutes. Je cite la plus grande partie de ce discours. Méthode y donne à la vierge un code de perfection éminemment pratique ¹.

Que l'ἀγνεία doive occuper la première place parmi les autres genres de vie et qu'on doive l'embrasser de préférence, il est juste de le dire et d'y insister ; beaucoup en vérité croient l'honorer et la servir, mais peu certes, pour le dire en un mot, l'honorent. Car, lorsque quelqu'un met son honneur à garder sa chair pure des plaisirs de l'union charnelle, et qu'il ne maîtrise pas ses autres désirs, il n'honore pas l'ἀγνεία, mais plutôt il la déshonore réellement et pas dans une petite mesure par ses désirs vulgaires, en échangeant des plaisirs pour d'autres. De même, lorsqu'il prend soin de maîtriser les passions extérieures, si d'autre part il s'enfle de vaine gloire, parce que précisément il peut comprimer les ardeurs de sa chair, et s'il ne fait aucun cas des autres et les méprise, il n'honore pas non plus l'ἀγνεία ; il la déshonore vraiment par son orgueil insolent, parce qu'il nettoie à la vérité l'extérieur du plat et de l'assiette, son corps et sa chair, mais il salit son cœur des fumées de l'orgueil et de la passion de dominer. Lorsque, également, quelqu'un tire vanité de ses richesses, il ne montre pas non plus de zèle pour l'honorer ; celui-là aussi la déshonore assurément plus que tout autre en lui préférant un gain mesquin, alors qu'elle n'a rien d'équivalent parmi les biens précieux de cette vie. Car toute « la richesse » et tout « l'or » est devant elle comme « une poignée de sable » (*Sap.*, VII, 9). De même celui qui veut s'aimer lui-même outre mesure et qui met son zèle à rechercher ce qui est utile à lui seul sans se soucier du prochain, celui-là non plus n'honore pas l'ἀγνεία : il la déshonore réellement lui aussi, il lui manque beaucoup pour être de ceux qui la pratiquent dignement, puisqu'il outrage sa charité, son côté sympathique et humain. Il ne

¹ *Bgt*, XI. Bw., 129, 17.

faut pas, en effet, d'une part vivre pur et vierge, et d'autre part se souiller par de mauvaises actions en s'abandonnant au désordre ; on ne doit pas faire profession de pureté et de continence, et ensuite se souiller de péchés ; on ne doit pas non plus confesser d'une part que l'on ne se soucie pas des biens du monde, et d'autre part les posséder et s'en occuper, — il faut au contraire garder tous ses membres purs et à l'écart de la corruption, non seulement ceux qui s'irritent et servent à l'union charnelle, mais aussi ceux qui sont plus actifs. C'est une dérision en vérité de garder vierges les organes de la génération, mais non la langue ; ou bien de garder vierge la langue, mais non la vue, l'ouïe et les mains ; ou encore de posséder et de garder vierges tous ceux-ci, mais non le cœur, et de prostituer ce dernier à l'orgueil et à la colère. Car il faut absolument que celui qui ne veut pas pécher dans la pratique de l'ἀγνεία, garde purs et fermés tous ses membres et tous ses sens, comme aussi les matelots ferment les planches des bateaux : les vagues du péché ne doivent trouver aucun accès à l'intérieur. A un état de vie élevé en effet correspondent aussi de grandes fautes, et le mal est bien plus ennemi de ce qui est vraiment bon que de ce qui n'est pas bon. Plusieurs donc, pensant que l'ἀγνεία consistait surtout à maîtriser les passions charnelles et négligeant le reste, ont péché contre elle et ont attiré le blâme sur ceux qui s'étaient approchés d'elle d'une droite façon.

§ 3. EXCELLENCE DE LA PURETÉ

Ce règne absolu de la pureté dans l'âme est le moyen le plus puissant pour dégager celle-ci des souillures du monde et lui assurer l'immortalité. L'ἀγνεία garde à l'âme sa beauté originelle, en fait la fiancée du Logos, lui donne constamment force et ardeur pour s'élever vers les régions célestes et lui fait apercevoir par avance, dès cette vie, les biens inestimables dont elle jouira plus tard.

La pureté arrache l'humanité à la domination du diable et à la corruption. — Domnine, au dixième discours, en célèbre l'excellence. « Rien, dit-elle, ne peut être aussi utile à l'homme que la pureté pour l'élever vers le beau et le bien ¹ ». Jus-

¹ Bqt, X, 1. Bw., 121, 23.

qu'à la venue du Christ, l'humanité a été impuissante contre la domination du Diable. Avec la pureté que le Christ nous a enseignée par son exemple et dont il nous a montré l'incomparable beauté, le règne du prince de l'impureté a été brisé. La loi et sa justice n'ont pas suffi à préserver les Anciens de l'idolâtrie et des excès des passions. Le Diable a dénaturé les lois successives données à l'homme en les faisant tourner chaque fois à son désavantage. Tel est le sens allégorique de l'apologue des arbres qui se choisissent un roi (*Jud.*, 9, 8-15). Il s'agit là, d'après Méthode ¹, des âmes débordées par les flots du péché avant la venue du Christ et qui implorent miséricorde. Le figuier, la vigne, l'olivier, qui refusent la royauté, figurent les lois données successivement à nos premiers parents, à Noé, et à Moïse ; et le buisson épineux, qui l'accepte, figure la loi donnée aux Apôtres, et qui annonce le règne de l'ἀγνεία. Le buisson d'épines ῥάμνος représente en effet la pureté, ἀγνεία.

Car ῥάμνος et ἄγνος, c'est la même plante appelée par les uns ῥάμνος et par les autres ἄγνος. Et peut-être parce que cette plante, de sa nature, est apparentée à la virginité, elle a reçu le nom de ῥάμνος et d'ἄγνος ; ῥάμνος c'est-à-dire fermé (στερέμνος) et fort contre les plaisirs, ἄγνος c'est-à-dire être toujours pur (ἀγνεύειν) ².

Comme le buisson épineux l'a fait pour les autres arbres, la pureté a dévoré les plaisirs. Dieu a eu pitié des hommes, et il la leur a envoyée comme reine. Après elle il n'y a plus d'autres lois, mais seulement le jugement et le feu, si les hommes n'acceptent pas sa domination. Le Diable n'a pas pu la dénaturer comme les lois précédentes. Aussi, dès lors, la foi et la paix ont commencé à régner.

Une idée semblable avait été développée par Théopâtre au début du quatrième discours : la pureté a réconcilié les hommes avec Dieu après les avoir arrachés aux flots de la corruption. Lorsque l'homme fut exilé du Paradis à cause de sa désobéissance, les flots de la corruption se précipitèrent

¹ *Bqt*, X, 2.

² *Ibid.*, X, 3. *Bw.*, 124, 17.

sur lui du dehors et du dedans à la fois. Les âmes furent ensevelies dans leurs tourbillons. Sous les coups des passions extérieures des sens et la poussée des folies intérieures, désempa-
rées, elles ne purent conduire leurs barques dans la direction divinè. Dieu a eu pitié de notre état, il nous a envoyé le secours de l'ἀγνεία, afin que nous y attachions nos corps pour les préserver de la corruption.

Avec la libre fantaisie que lui permet l'allégorie, Méthode interprète dans ce sens plusieurs passages de l'Écriture : dans le *Psaume* 136, les âmes déjà reçues dans le ciel remercient Dieu de les avoir sauvées des flots de la matière ; le Pharaon est le type du Diable qui, roi depuis Adam jusqu'à Moïse, de cette vaste Égypte du monde, cherchait à ensevelir dans les vagues des passions les aspirations viriles et spirituelles des âmes. L'explication du « Super flumina Babylonis » (*Ps.* 137) est particulièrement remarquable¹. Les Israélites qui avaient accroché leurs harpes aux saules de Babylone, ce sont les âmes qui ont suspendu leurs corps aux branches de l'ἀγνεία, symbolisée par le saule², pour qu'ils ne soient pas entraînés par les tourbillons de l'incontinence dans cette Babylone du monde. Au milieu du monde et de l'ouragan du mal, nous supplions Dieu de ne pas laisser entraîner nos corps par les vagues des passions loin de l'arbre de la pureté. Une fois emportés par les ruisseaux de l'incontinence loin du saule de la chasteté, ils seraient aussitôt jetés en proie aux vers et à la pourriture.

La pureté et la virginité, gages d'immortalité. — L'ἀγνεία préserve nos corps de la corruption et les soustrait à l'empire du diable. Astre le plus étincelant parmi les charismes du Christ, elle est le gage le plus sûr « de notre retour au Paradis, de notre acheminement vers l'immortalité, de notre réconciliation avec Dieu³ ». Il en est de même, à plus forte raison, de la virginité, cette branche supérieure de la pureté.

¹ *Bqt*, IV, 3, 4.

² Le suc des fleurs du saule était supposé par les anciens avoir la vertu de calmer les passions sensuelles et de supprimer la fécondité.

³ *Bqt*, IV, 1, 2. *Bw.*, 46, 9.

Dieu nous a donné la virginité comme le moyen le plus utile et comme une aide pour obtenir l'immortalité ; il l'a envoyée comme auxiliaire à ceux qui désirent vivement Sion et tendent vers elle, c'est-à-dire vers l'amour éclatant et le commandement de cet amour, puisque Sion s'interprète : ordre du sommet d'où l'on observe ¹.

Les âmes qui ont revêtu la beauté immaculée de la virginité et se sont libérées de la furie des passions « ne chantent pas dans une terre étrangère » selon la parole du Psalmiste :

Car elles ne mettent pas là leurs espérances : elles ne se sont pas consumées dans les délices des corps mortels et ne considèrent pas basement l'esprit des commandements ; mais noblement et généreusement, pleines de sentiments élevés, elles regardent en haut vers les promesses, assoiffées de ce lieu céleste qui répond à leur nature ².

A ces âmes immaculées qui, « austèrement, ont bu à longs traits de leurs lèvres pures à la coupe limpide de la virginité », Dieu réserve des honneurs exceptionnels. Elles sont, dit Méthode, continuant son interprétation du *Ps.* 137, cette Jérusalem céleste dont parle aussi le prophète Isaïe :

Assemblée des âmes que Dieu placera les premières au faite de sa joie dans les nouvelles éternités conformément à sa promesse manifeste. Il les fera habiter dans la pure demeure aux lumières inaccessibles, parées de l'ornement resplendissant de la virginité, parce qu'elles n'ont pas pensé à déposer la parure nuptiale, c'est-à-dire à affaiblir leur esprit de folles pensées ³.

La pureté conserve à l'âme la beauté originelle. — Au sixième discours, Méthode, s'inspirant de Platon, fait célébrer par Agathe la beauté indescriptible des âmes à leur création. Reflet de la Beauté incréée et éternellement jeune qui les a façonnées, elles ont été créées à la ressemblance de l'image divine, du Monogène lui-même. Aussi les esprits du mal, semblables à des amants qui brûlent d'une passion impure,

¹ *Bqt.*, IV, 4. Bw., 49, 19.

² *Ibid.*, IV, 5. Bw., 50, 23.

³ *Ibid.*, 51, 19.

guettent les âmes pour les obliger à souiller cette image ¹.

...Le Diable et les anges qui l'entourent essaient tous leurs artifices pour que nous salissions et souillions la claire et spirituelle beauté de notre raison par l'union avec eux, et ils brûlent de violer chacune des âmes fiancées au Seigneur ².

Le meilleur moyen pour l'âme de se préserver de cette corruption, de garder intacte la beauté originelle, imprimée en elle par le Créateur, et d'être un jour transportée de la terre au ciel, pour y resplendir comme dans un temple, c'est de conserver dans sa chair, toujours brillante, la lumière de la lampe de la pureté et d'aller ainsi, comme une jeune épouse, ornée de la justice, au-devant du Fils de Dieu. Tel est le conseil du Seigneur dans la parabole des dix vierges ³.

Après avoir expliqué quelles sont les vierges folles et les vierges sages, celles-là ne se préoccupant que du contour et de l'extérieur de la vertu, celles-ci brillant des clartés de la foi, de la lumière de la sagesse et de la sainteté, Méthode continue l'interprétation de la parabole ⁴ : l'attente de l'Époux, c'est l'intervalle qui nous sépare de la parousie du Christ ; le sommeil des vierges, la mort ; et le cri qui retentit à l'arrivée de l'Époux, la trompette au son de laquelle les Saints, enlevés sur les nues, iront avec leurs corps ressuscités à la rencontre du Seigneur, en portant dans leurs mains les flambeaux « de la raison et de la chasteté qui brillent comme des étoiles de l'éclat le plus vif et le plus pur ».

La pensée des récompenses immortelles que le Seigneur réserve aux âmes victorieuses dans les combats de la chasteté inspire à Méthode des accents de véritable lyrisme ⁵ :

Voilà, ô belles vierges, les orgies de nos mystères, les cérémonies initiatrices des disciples de la virginité ; voilà les récompenses

¹ *Bqt.*, VI, 1.

² *Bw.*, 65, 4.

³ *Bqt.*, VI, 2.

⁴ *Ibid.*, VI, 3, 4.

⁵ *Ibid.*, VI, 5. *Bw.*, 69, 15. Il faut relire à côté de cette page les strophes du cantique qui termine le *Banquet*. La plupart reprennent le sujet de la parabole des vierges. Méthode y exalte la virginité avec le même souffle de mystique enthousiasme. Cf. plus haut, p. 60 sqq.

des combats immaculés de la chasteté. Je suis la jeune épouse du Logos et je reçois, comme présent de noces, la couronne éternelle de l'immortalité, la richesse que donne le Père ; en triomphe, je parcours les éternités, couronnée des fleurs de la sagesse, brillantes et éternellement fraîches ; avec le Christ qui décerne les récompenses, je m'avance en un chœur céleste autour du Roi qui ne connaît ni commencement ni fin. Porter des lampes à la lumière inaccessible est mon rôle, et je chante le nouveau cantique avec la troupe des archanges pour annoncer la nouvelle grâce de l'Église, car il est écrit : La troupe des vierges suit toujours le Seigneur là où il est et célèbre la fête avec lui. Et c'est ce à quoi saint Jean aussi fait allusion en parlant des 144.000 (*Apoc.*, 14, 3-4). Allez donc, jeune peuple des nouvelles éternités, allez, remplissez vos lampes de justice, car l'heure s'approche de vous éveiller et d'aller à la rencontre de l'Époux. Allez, évitez agilement les philtres et les séductions de la vie, dont le tourbillon entraîne l'âme et la fascine ; vous aurez part aux promesses, « oui, j'en jure par celui qui nous a montré le chemin de la vie ¹. »

La Vierge, épouse du Logos. — Pour célébrer à son tour l'excellence de la virginité, Procille, au discours septième, emprunte les paroles du *Cantique des Cantiques* où l'Époux exalte les charmes incomparables de sa jeune épouse. Elle ne saurait, dit-elle, invoquer en faveur de la virginité de meilleur témoignage que celui du jardinier divin qui a planté cette fleur, le témoignage du Christ, amant de sa beauté :

Comme un lis au milieu des épines, ainsi est mon amie au milieu des jeunes filles (*Cant.*, 2, 2) ². Il la compare au lis à cause de la pure, agréable, douce et joyeuse grâce de la pureté ; car la pureté est belle comme le printemps, et toujours abondamment, de ses blancs calices, elle exhale l'immortalité. Aussi ne rougit-il pas d'avouer son amour pour sa parfaite beauté quand il continue ainsi : « Tu m'as ravi mon cœur, ô ma sœur, mon épouse, tu m'as ravi mon cœur d'un regard de tes yeux... » (*Cant.*, 4, 9). Tels sont les éloges que le Christ adresse à celles qui ont atteint le but de la virginité et il les comprend toutes dans ce mot d'épouse ³, car la jeune

¹ DIELS. *Vorsokratiker*, 45, 15.

² *Bgt*, VII, 1. Bw., 71, 23.

³ Νύμφη, la jeune épouse, la fiancée au jour de son mariage.

épouse doit être unie à l'Époux et se nommer de son nom, elle doit encore être restée intacte et immaculée, close comme un jardin où naissent les aromes d'un parfum céleste, afin que le Christ seul vienne et cueille tout ce qui a poussé de semences incorporelles. L'amour du Logos en effet ne se porte sur aucune des choses de la chair, puisque sa nature est incapable d'aimer des choses corripibles comme les mains, le visage, les pieds ; il ne regarde que la beauté incorporelle et spirituelle qui le réjouit, mais il ne touche pas à la beauté du corps.

Dans la vierge, le Logos recherche cette beauté spirituelle, beauté de l'intelligence que la pureté orne de noblesse et d'amour. La parure extérieure ne dure qu'un jour, la parure intérieure de l'âme virginale rayonne éternellement.

... Tu as ravi « mon cœur d'un seul regard de tes yeux », cela indique le regard pénétrant de l'intelligence ¹, lorsque l'homme intérieur le rend clair et pur et qu'alors il aperçoit la vérité plus distincte ; car chacun sait qu'il est une double puissance de vision : l'une appartient à l'âme et l'autre au corps. Ce n'est pas celle du corps que le Logos avoue aimer passionnément, mais seulement celle de l'esprit ; « par un seul regard de tes yeux », dit-il, « tu as ravi mon cœur, et en une fois, par la parure de ton cou », c'est-à-dire, ô toi, du regard aimable de ton intelligence tu as enflammé mon cœur de désir passionné, de ton intérieur tu as fait briller comme l'éclair la parure étincelante de la chasteté. En effet on appelle parure du cou les colliers, qui se composent de pierres précieuses et variées. Or les âmes qui parent leurs corps, mettent cet ornement sensible autour de leur cou extérieur et de chair, pour séduire ceux qui les regardent ; mais celles qui vivent dans la pureté attachent au contraire à l'intérieur leur ornement, celui qui est vraiment composé de pierres précieuses de l'éclat le plus varié : de liberté, de magnanimité, de sagesse et d'amour ; ces âmes se soucient peu de l'ornement terrestre et passager qui, semblable aux feuilles, est un instant florissant, puis tombe avec les altérations du corps. Un double ornement apparaît en effet dans l'homme, mais le Seigneur agrée seulement celui de l'intérieur, qui ne connaît pas d'alliage, et il dit que son cœur a été ravi « par un anneau de la parure du cou de sa fiancée », comme pour signifier qu'il s'est

¹ *Bgt*, VII, 2.

enflammé de désir pour la dignité de l'homme intérieur et son brillant éclat, ainsi que l'atteste aussi, je pense, le Psalmiste, lorsqu'il dit : « Toute la gloire de la fille du roi vient de l'intérieur » (*Ps.* 45, 14).

Les récompenses réservées aux vierges. — Sans doute les vierges ne seront pas les seules à participer aux promesses divines : il y a parmi les croyants « des tribus, des races et des classes d'après la mesure de la foi de chacun ¹ », saint Paul l'assure aux Corinthiens (*I Cor.*, 15, 41) ; et le Seigneur, en proclamant les Béatitudes, promet à ses disciples des récompenses diverses. Mais il annonce la place de choix qu'il réserve au chœur des vierges, ces martyres de la chasteté ² :

Le Seigneur convient qu'il ne donnera pas à tous les mêmes honneurs : les uns, il les compte pour le royaume des cieux, aux autres, il promet l'héritage de la terre ; à d'autres encore, la vision du Père. Et certes il annonce là aussi que, le premier, l'ordre et le chœur sacré des vierges entrera à sa suite dans le repos des nouvelles éternités comme dans une chambre nuptiale. Car elles ont souffert le martyre, et elles n'ont pas supporté un instant, un court moment seulement des douleurs physiques, mais toute leur vie elles ont souffert, et ne se sont pas lassées de soutenir le véritable combat olympique de la pureté ; elles ont résisté aux sauvages tentations de la volupté, à la peur, à la douleur et aux autres maux de la perversité des hommes : maintenant elles reçoivent les honneurs les premières de toutes, elles sont placées dans la meilleure terre de la promesse. Assurément ce sont ces âmes seules que le Logos appelle son élue, sa noble fiancée.... L'Église a beaucoup de filles, une seule est à ses yeux l'élue, la plus chère de toutes : l'ordre des vierges.

Dès cette vie, la vierge entrevoit les récompenses célestes, et son âme, toute transformée à l'image de l'Époux Divin, en jouit par avance. Marcelle, au premier discours, avait déjà parlé de cette ressemblance divine, que nous imprimons

¹ *Bgt*, VII, 3. Bw., 73, 21.

² *Bgt*, VII, III. Bw., 74, 2. Comme je l'ai fait remarquer p. 165, note 1, Méthode ne restreint pas la profession de vrai christianisme au groupe des vierges. Celles-ci ont dans l'attribution des récompenses célestes une récompense de choix au milieu des autres catégories de chrétiens qui reçoivent la leur.

dans notre âme en prenant le Christ pour modèle. La virginité seule, dit encore Thècle qui commence le huitième discours par un jeu de mots fantaisiste sur le terme *παρθενία*, « rend ses disciples, les initiés de ses purs mystères, semblables à Dieu ¹ ». Vraie divinisation de l'âme, elle lui donne constamment un nouvel élan ; elle soutient ses ailes pour l'arracher à la médiocrité quotidienne, au chagrin et à toutes les peines humaines.

A la suite des sages anciens, Méthode compare la vie à une scène sur laquelle se joue le drame de la Vérité, c'est-à-dire de la Justice ². Les Démons sont nos adversaires. Beaucoup se laissent prendre à leurs artifices ; fatigués de voler des ailes de la chasteté, ils se laissent tomber dans la corruption des corps ; en proie à de sauvages et furieux désirs, ils deviennent incapables de voir la vérité. Au contraire ceux dont le vol se maintient et s'élève, les âmes fidèles à l'idéal de la virginité, aperçoivent déjà, au loin, par delà l'horizon terrestre, les prairies immortelles, le séjour divin qui leur est réservé ; transformées, divinisées pour ainsi dire, elles n'aspirent plus qu'à vivre avec les anges. Et Méthode chante avec enthousiasme les saints désirs de ces âmes que la virginité arrache à la terre pour les faire vivre par avance de l'idéal divin.

... Douées d'un vol puissant et léger ³, elles penchent leurs regards vers la région supra-terrestre de la vie, elles aperçoivent de loin ce qu'aucun autre homme n'a contemplé, les prairies mêmes de l'immortalité, parsemées de fleurs abondantes d'une indicible beauté, et, attirées constamment vers ces lieux, elles repassent dans leur esprit les spectacles de là-bas ; c'est pourquoi elles estiment comme de peu de valeur ce que sur terre on appelle beau : richesse, gloire, noble naissance, mariage, rien à leurs yeux ne vaut les premiers biens. Bien plus, si quelqu'un voulait par vengeance jeter leur corps aux bêtes féroces ou bien dans les flammes, elles sont prêtes à supporter les tortures avec indifférence, si grande est leur soif de ces biens, si forte est leur passion pour eux ; aussi semblent-elles, bien qu'elles soient de ce monde, ne plus être du

¹ *Bgt*, VIII, 1. Bw., 81, 5.

² *Ibid.*, VIII, 2.

³ *Ibid.*, Bw., 82, 11.

monde, mais par leur esprit, par l'élan de leurs désirs, faire déjà partie de l'assemblée céleste. Les ailes de la virginité ne sont pas faites de leur nature pour voler pesamment à terre, mais pour porter en haut vers les cieux, dans le pur éther, dans le voisinage de la vie des anges.

Procille, au discours précédent, avait célébré la place de choix réservée par le Logos au chœur des vierges. Les vierges fidèles au Christ, dit maintenant Thècle, seront les premières, au signal de la résurrection, à recevoir le prix de la victoire, « la couronne d'immortalité ».

Car, ajoute-t-elle, il est écrit : aussitôt que les âmes quittent le monde, les anges vont à la rencontre des vierges et les accompagnent avec d'aimables chants dans les dites prairies où auparavant elles souhaitaient vivement de venir, bien qu'elles ne les eussent vues que de loin par l'imagination lorsque, séjournant encore dans le corps, elles s'attachaient au divin.

En une page d'une inspiration égale à celle de la précédente, Méthode célèbre alors la beauté inconcevable des biens célestes dont l'homme ne peut voir ici-bas que des analogies, des ombres de rêve ¹. Les vierges goûteront dans ces demeures aux fruits de l'arbre de chasteté et de raison qui ne se corrompent pas, mais élèvent à l'immortalité et rendent divin. Au milieu de ruisseaux de lumière, environnées d'un air pur que le soleil ne traverse pas, elles chanteront en un chœur harmonieux les louanges divines.

Telle est l'excellence de la pureté. Elle soulève le fardeau pénible des soucis de la vie ; elle donne « une plénitude de vie et le royaume des cieux » ; elle aide à atteindre facilement l'immortalité. Que les vierges ne vacillent donc pas dans leurs espérances et qu'elles ne craignent pas les artifices du Serpent. Comme, le soir, soudain des nuages s'élèvent qui interceptent les rayons de la lune et que le vent chasse ensuite, ainsi des spectres d'impureté peuvent rôder autour du cœur, le souffle de l'Esprit les chassera ; les vierges seront au milieu du monde des astres de pureté ².

¹ *Bqt*, VIII, 3.

² *Ibid.*, VIII, 4.

4. LA MYSTIQUE DE MÉTHODE

Les larges extraits du *Banquet des dix vierges*, que je viens de citer, montrent quel noble idéal l'évêque d'Olympe traçait aux âmes chrétiennes les plus ardentes et les plus courageuses. Nous ne trouvons sans doute chez lui aucune pensée absolument originale ; mais l'accent avec lequel il s'exprime trahit l'intensité et la richesse de sa vie religieuse. Les termes dans lesquels il invite l'élite des chrétiens à s'élever par une vie de pureté aux joies supérieures de l'union avec le Christ sont pénétrés de la même flamme d'enthousiasme avec laquelle, deux siècles auparavant, saint Ignace d'Antioche célébrait le martyre, ce témoignage suprême de fidélité qui unit le disciple à son Maître Divin. Aujourd'hui encore ces pages gardent toute leur fraîcheur de sentiment, leur haute valeur de puissante attirance vers les cimes. Elles seront toujours comprises des âmes qui, à l'égal de celle de Méthode, se sentent arrachées par l'appel du Seigneur à la médiocrité quotidienne et, pleines de la nostalgie des horizons célestes, s'élancent avec courage et constance sur les traces du Divin Guide et Modèle.

Idee centrale : devenir des Christs. — Devenir des Christs, c'est-à-dire se former à l'image divine que le Christ est venu offrir à notre imitation en vivant parmi nous : telle est l'idée centrale de la mystique de Méthode. C'était la pensée des premiers chrétiens : ils n'admettaient pas que, régénéré par le baptême dans les souffrances du Christ, on pût vivre désormais autrement qu'à l'exemple du divin modèle. Contemporains des Apôtres ou de leurs premiers disciples, témoins des prodiges de la grâce, ils comprenaient mieux la volonté du Seigneur qui leur avait promis l'assistance de son Esprit et leur avait laissé, au jour de la Cène, un gage tangible de sa présence parmi eux. Attentifs à suivre ses exemples, nourris de sa chair et de son sang dans le souvenir du sacrifice encore tout récent, ils tenaient à honneur de reproduire

sa vie en eux-mêmes au milieu de la société païenne corrompue qui les entourait. Aussi saint Ignace, en tête de l'épître qu'il écrivait aux Romains, se donnait-il le surnom de Théophore, Ἰγνάτιος, ὁ καὶ θεοφόρος; et s'adressant aux Éphésiens (9, 2) : vous portez Dieu, leur disait-il, vous êtes un vrai temple, vous portez le Christ, θεοφόροι καὶ ναοφοροί, χριστοφόροι. Plus tard, Origène parlera de « devenir des Christs » : « Le Christ est venu sur la terre et par lui beaucoup sont devenus des Christs, tous ceux qui, comme lui, aiment la justice ¹. » Méthode a développé cette dernière formule : « Celui-là, dit-il est devenu un Christ qui a été baptisé dans le Christ ». Le Christ doit encore naître spirituellement en lui par « la Gnose et la Foi » ; le Christ doit être formé et il doit naître en nous ; chacun des saints par sa participation au Christ doit naître un Christ ².

Le vieux rêve de l'humanité : devenir des dieux, peut maintenant se réaliser pleinement dans le christianisme. « Le Logos a pris notre forme... pour que nous puissions à notre tour saisir la forme divine ³ ». C'est le but de l'Incarnation. Le Logos a pris la forme de l'esclave pour en faire celle du Fils de Dieu. Désormais, en suivant celui qui est « la voie, la vérité, la vie » (*Jo.*, 14, 6), il est possible à l'homme de rétablir en lui l'harmonie première et d'assouvir ses aspirations vers l'idéal divin ⁴.

¹ *Cont. Cels.*, VI, 79.

² *Bgt.*, VIII, 8.

³ *Ibid.*, I, 4. Bw., 12, 24.

⁴ Les termes dans lesquels Méthode parle de la ressemblance divine que le chrétien doit réaliser en lui sont empruntés à Platon, bien que son idéal de perfection, la ressemblance divine obtenue par la reproduction des traits du Christ dans l'âme de la vierge s'inspire directement de l'Évangile et de saint Paul. Cf. *Mt.*, V, 48 : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » *Jo.*, 14, 6 : « Je suis le chemin, la vérité et la vie. » Saint PAUL disait aux Galates : « Mes petits enfants, pour qui j'éprouve les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous. » (*Gal.*, 4, 19). Aux Éphésiens il expose la doctrine du corps mystique que forment les fidèles dans leur union avec le Christ (*Eph.*, 4, 13-16) ; il les invite à être les imitateurs de Dieu à l'exemple du Christ (*Eph.*, 5, 1). Il demande aux Romains de « se revêtir du Christ » (*Rom.* 13-14) et aux Philippiens de prendre « les mêmes sentiments dont était animé le Christ Jésus » (*Phil.*, 2, 5). Les Pères ont fait écho à ces paroles. Même chez ceux qui ont subi le plus fortement l'influence platonicienne, comme Clément d'Alexandrie, cet idéal de la ressemblance divine reste toujours d'inspiration authentiquement chrétienne. Cf. la notion du gnostique chrétien dans le *Clément d'Alexandrie* de E. DE FAYE.

Rôle supérieur de la virginité. — La philosophie grecque avait conçu le noble idéal : par une vie juste et sainte ressembler à Dieu¹. Affranchir l'âme de la servitude des sens : tel était le but assigné à la vie du sage. Bien qu'il tint le corps en défaveur, Platon croyait pouvoir en faire pour l'âme un instrument de perfection. Au terme de son évolution, la philosophie grecque avait perdu cette belle harmonie : le Néo-platonisme, à l'époque de Méthode, préconisait la séparation d'avec le corps, matière impure². L'évêque d'Olympe reprend l'expression platonicienne : « ressembler à Dieu, dit-il, c'est fuir la corruption ». Mais l'ascèse qu'il propose, c'est la vie de pureté dans le corps associé à l'âme, et à l'imitation d'un modèle concret : le Christ. S'inspirant des conseils évangéliques, des exhortations de saint Paul

¹ *Théétète*, 176 b.

² L'ascétisme auquel visait Plotin, le chef du Néo-platonisme, reposait sur l'antagonisme de la matière et de l'esprit, ce dualisme des anciennes conceptions orphiques qui était au fond de la philosophie grecque, et qui, tout d'abord métaphysique, avait pris, lorsque celle-ci était entrée en contact avec les religions orientales, un caractère religieux et moral. Le renoncement que Plotin propose, afin de libérer l'âme pour la conduire aux joies de l'extase et de l'union avec la divinité, est une abnégation impitoyable qui retranche tout le sensible, considéré comme un obstacle au progrès moral. Le corps est « l'autre » (τὸ ἄλλότριον), il n'est pas nous vraiment, il faut l'exterminer et faire disparaître ainsi ce qui nous empêche d'être nous-mêmes. Au lieu de le perfectionner par l'exercice, de le transformer en le dirigeant, Plotin cherche à se soustraire à ce qui est pour lui un obstacle extérieur à l'âme et dont elle doit se délivrer. Celle-ci en effet perd sa « pureté » par le contact dégradant de la matière, lorsque entraînée par les sollicitations d'en bas elle « s'incline vers elle » (κατανέει). Elle subit du fait de ce déshonorant voisinage une déchéance et un avilissement. La souillure est extérieure et ne pénètre pas en son être intime. Par ses propres forces, grâce à la dialectique philosophique, le sage se débarrassera des entraves qui ôtaient à son âme sa force naturelle : il parviendra à la contemplation du Divin, à l'union béatifiante avec l'Un suprême. Au sujet de la doctrine de Plotin sur la purification et l'union à Dieu, voir R. ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*. On comprend quelle différence fondamentale séparait l'idéal de perfection humaine offert par la philosophie grecque à la fin de son évolution et la conception que les communautés chrétiennes et les Pères de l'Église tenaient de saint Paul et de l'Évangile. Par ses propres forces, l'âme, dans le rationalisme grec, croit pouvoir se libérer de la matière qu'elle considère comme l'ennemie, et rejoindre le principe divin dont elle est en quelque sorte une étincelle. Dans l'optimisme chrétien — et Méthode en est un des plus brillants représentants — la matière, c'est-à-dire le corps et ses passions, doit être subjuguée par l'âme, mais utilisée par elle comme un auxiliaire dans l'œuvre du salut. L'homme, livré à lui-même, serait impuissant à mener à bien cette œuvre, mais il voit un Dieu de charité s'abaisser jusqu'à prendre ses traits et lui tendre personnellement la main.

et du sentiment des communautés chrétiennes, Méthode affirme hautement ses préférences pour la forme supérieure qu'elle revêt dans la virginité. Le mariage est assurément dans l'ordre divin et la chasteté conjugale, l'un des rameaux du grand arbre de la pureté. Bien que l'évêque d'Olympe ait dû s'élever contre le manque de retenue des époux dans le mariage, nous avons vu qu'il ne méconnaît pas, il s'en faut, l'esprit traditionnel de l'Église et la légitimité d'une institution relevée, ennoblie et sanctionnée par le Christ. Mais, pour s'engager dans l'état de mariage, il sait qu'il y aura toujours assez de chrétiens qui, du reste, pourront atteindre la sainteté, s'ils observent les lois divines. S'adressant de préférence à l'élite, à ceux qui, les yeux fixés sur le Christ, voudront, dans un but d'apostolat, libérer complètement leur esprit des attaches inférieures, il exalte la virginité, voie royale qui conduit plus rapidement les âmes fortes et généreuses à la ressemblance divine, et fait d'elles le ferment qui transformera la masse. Épouses bien-aimées du Christ à qui elles sont intimement unies, par leur exemple et leurs œuvres, elles deviennent ses auxiliaires dans la génération des croyants. En réalisant en elles pleinement la volonté du Christ, elles répandent avec abondance dans les âmes qui les entourent les semences de la vertu ; elles élèvent constamment les âmes moins parfaites au-dessus de leur médiocrité, et forment ainsi dans un monde corrompu un foyer puissant d'attraction vers les hauteurs divines auxquelles l'humanité est appelée à s'élever ¹.

Tel est le rôle de la virginité dans le monde. Elle n'est pas stérile. Elle met un frein sans doute à la propagation démesurée de l'espèce humaine, — et des économistes ont reconnu cet avantage, — mais sa valeur véritable est un attrait puissant vers un idéal supérieur : la libération de l'esprit des étreintes de la matière, et le rapprochement de l'Infini Divin.

¹ La perfection chrétienne a un caractère éminemment social. Qu'elle ait pour but la stricte contemplation ou l'apostolat au milieu du monde, elle vise à accroître la vie intérieure de l'individu pour la faire rayonner sur ses semblables. Je l'ai noté plus haut, p. 141, en l'opposant au caractère aristocratique de la doctrine de Plotin.

L'exemple généreux des milliers d'âmes qui l'ont embrassée résolument à l'appel du Christ ne saurait être infécond. Il montre à l'homme que le triomphe de l'esprit sur la chair est possible, qu'il peut, s'il le veut, asservir ses passions. Il est la condition de la noble et chaste fécondité du mariage chrétien.

Perfection chrétienne individuelle dans et par l'Église. — Les âmes qui savent s'élever au-dessus de la matière, et qui s'éprennent d'amour pour le Christ au point de lui consacrer entièrement leur esprit et leur corps, sont les âmes de choix auxquelles Dieu accorde sa prédilection. Ce sont « les Épouses du Logos ». Origène avait déjà donné aux relations du Verbe et de l'âme dans la gnose les couleurs mystiques du *Cantique des Cantiques*, appelant le Christ qui instruit l'âme, l'Époux, et celle-ci, l'Épouse ¹. Peut-être l'évêque d'Olympe a-t-il pris ces expressions chez le docteur alexandrin. Mais, après avoir, en s'autorisant de saint Paul, fait d'Adam et d'Ève les types du Christ et de l'Église, il peut aussi avoir été naturellement amené à comparer à l'union conjugale les relations de l'âme avec le Christ ². Comme l'Église, l'âme

¹ La tradition judaïque voyait dans le *Cantique des Cantiques* une allégorie qui symbolisait l'alliance de l'Éternel avec son peuple, Israël. Les chrétiens ont transposé l'idée juive dans le plan de la Nouvelle Alliance. Le poème est devenu la figure de l'union du Christ avec son Église. Telle est l'interprétation donnée par Hippolyte et par Origène et qui leur a été sans doute suggérée par l'expression apostolique : l'Église, épouse du Christ.

Chez ORIGÈNE on trouve une double interprétation. Dans les *Homélies*, l'Épouse est, comme chez Hippolyte, l'Église, sœur de la Synagogue. Bien que parfois il paraisse penser à l'âme chrétienne individuelle, il s'en tient à cette déclaration de l'Introduction, XIV, 239 : « Christum sponsum intellige, ecclesiam sponsam sine macula et ruga. » Dans les *Commentaires*, l'Épouse est l'âme créée à l'image de Dieu, et l'Église (Prologue XIV, 286). Sous l'image d'un couple de mariés, dit-il, le *Cantique des Cantiques* célèbre l'union de l'Église avec le Christ ou de l'âme avec le Logos de Dieu (XIV, 327). Cette dernière interprétation passe de plus en plus au premier plan dans le troisième et le quatrième livres; elle prend bientôt la première place pour ensuite rester seule. Cf. W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 49-50, 60-62.

L'expression : âme, épouse du Christ, se trouve aussi dans Tertullien, mais non dans S. Irénée. Cf. A. von HARNACK, *Dogmengeschichte*, I (4), p. 615. A propos de cette expression, voir encore HARNACK, *ibid*, p. 788, et LOOFS, *Dogmengeschichte*, p. 202. Sur l'interprétation allégorique du *Cantique des Cantiques*, cf. le livre récent de P. VULLIAUD, *Le Cantique des Cantiques d'après la tradition juive*, Paris, Presses Universitaires.

² Bgt, III, 1, 2 ; 8. Eph., V. Donnant des conseils aux époux, S. Paul leur pro-

est l'épouse mystique du Logos. De même que le Christ est mort pour l'Église, de même pour chaque âme se répètent mystérieusement l'incarnation, les souffrances et la mort du Logos. C'est là, dit M. A. von Harnack ¹, « le passage de l'enseignement réaliste de l'Église au subjectivisme de la mystique monastique ». Mais l'idée qui fournit à Méthode ce développement mystique se trouve, comme il a déjà été remarqué, dans saint Paul ; elle a toujours fait partie de l'enseignement de l'Église : le Christ est mort pour tous les croyants ; au baptême, le chrétien s'approprie, pour ainsi dire, les souffrances du Christ : avec lui il meurt, et avec lui il ressuscite pour vivre d'une nouvelle vie. Il ne faudrait donc pas mettre d'opposition ou même de différence véritable entre « l'histoire du Christ Logos donnée par la foi », et « une histoire intérieure qui se répète pour chaque croyant ». Cette dernière reprend seulement la première en l'appliquant à l'âme de chaque fidèle. La vie du Christ et sa valeur rédemptrice sont envisagées par rapport à chaque âme en particulier. C'est dans ce sens que Méthode présente les enseignements de la foi traditionnelle. Et ce point de vue subjectif va être accentué par la mystique monastique.

Le développement individuel dans le Christ par le moyen de la virginité, idéal de la perfection chrétienne et couronnement d'un ensemble de vertus, prend donc avec Méthode une grande importance. Cette conception subjective et individualiste de la perfection chrétienne reste toutefois dans le cadre traditionnel. L'âme reçoit de l'Église et par le moyen de l'Église les bienfaits apportés à l'humanité par les souffrances et la mort du Christ. Si Méthode développe les relations intimes de l'âme avec le Christ, c'est après avoir montré celles du Christ et de l'Église, mère des croyants. Il représente l'Église dans la douleur, comme la femme de l'*Apocalypse*, « jusqu'à ce que chacun des saints naisse lui-même un Christ ² ». Dans l'Église s'opère leur régénération

pose comme modèle les relations mystiques du Christ et de l'Église. Ailleurs, *Rom.*, V, mais à un autre point de vue, il compare Adam au Christ.

¹ *D. G.*, I (4), p. 787.

² *Bgt.*, VIII, 8.

par le Logos. Celle-ci, après les avoir engendrés dans son union avec lui, « continue à former le Christ dans les sanctifiés par la gnose et l'intelligence ¹ ». Aussi l'Église est la mère des vierges qui entreront avec elle dans la chambre nuptiale de l'Époux divin. Il y a pour Méthode deux plans, comme l'a justement remarqué M. A. von Harnack : tout d'abord celui des relations du Christ et de l'Église, et ensuite celui des relations du chrétien et du Christ, qui n'est que la reproduction du premier. L'Église par conséquent doit être respectée comme une mère par l'âme qui désire devenir l'épouse du Christ.

La mystique de l'évêque d'Olympe répond à un but tout pratique : imiter Dieu et le Christ. Origène avait proposé la gnose comme idéal de perfection. Il recommandait la continence et la virginité, une ascèse rigoureuse, pour devenir parfait gnostique, pour arriver, par la raison purifiée et illuminée, à la science des vérités de la foi. Méthode assigne à la vie du parfait chrétien un but différent plus conforme à la tradition de l'Église : ressembler au Christ. Sans doute il a beaucoup insisté sur la connaissance et la méditation de l'Écriture, mais la gnose et la foi sont pour lui des moyens de se libérer des passions et de garder la virginité, l'état par excellence de ressemblance au Christ. Nous avons vu tout ce que la virginité comprenait de vertus et combien d'efforts quotidiens elle demandait à l'âme qui l'avait embrassée. Par l'accent avec lequel l'évêque martyr l'exprime, cet idéal rappelle celui, tout vibrant de désirs d'union au Christ, du martyr saint Ignace ; par la préoccupation qu'il montre d'une vie entièrement consacrée à Dieu dans la pratique éminente des vertus, il annonce l'idéal monastique des siècles suivants. Il nous plaît surtout comme l'expression toujours vivante d'une âme totalement éprise de l'amour du Christ et débordante de vie intérieure.

CHAPÎTRE VI

LES FINS DERNIÈRES

§ 1. LA RÉSURRECTION

OPINION D'ORIGÈNE ET DE SES DISCIPLES

La rédemption apportée à l'humanité par le Verbe Incarné s'accomplit tous les jours dans l'Église. Dans la mesure où il en est un membre vivant et actif, le chrétien, auxiliaire du Christ, travaille à son salut en procurant celui des autres. Son œuvre attend, au delà de la vie terrestre, un couronnement. Il sait que, à sa mort, s'il a été fidèle, ses efforts se termineront par une victoire définitivement assurée et qu'il goûtera, au grand jour de la Résurrection, dans son être tout entier, dans son âme et son corps devenus désormais inséparables, les suprêmes joies, objet des promesses divines. Cette attente était particulièrement vive aux premiers siècles, et le dogme de la résurrection était l'une des croyances fondamentales de la nouvelle religion. Saint Paul l'avait nettement affirmé comme un corollaire de la résurrection du Christ : il en avait exposé le mode à ses nouveaux convertis, tout en reculant la date de cet événement dans un lointain indéterminé, pour calmer la trop grande anxiété de certains d'entre eux. Après lui les Pères apostoliques l'avaient défendu contre les négations des docètes et du gnosticisme naissant. Au second siècle, Athénagore composa sur ce sujet un traité pour réfuter les erreurs païennes et gnostiques. Au siècle suivant encore Origène se fit l'apologiste contre païens et hérétiques de la résurrection des corps ¹. Il n'est pas douteux qu'il ait

¹ Les spéculations d'Origène sur la résurrection des corps n'ont pas été exemptes de quelque imprudence. Le spiritualisme platonicien qui visait à dégager l'âme des entraves du corps considéré comme une prison et un tombeau, était propre

soutenu une véritable résurrection. « Le corps que nous posséderons dans la gloire, dit-il expressément ¹, ne sera pas autre que celui que nous possédons maintenant dans l'ignominie, la corruption et la faiblesse, mais ce sera précisément le même qui, après avoir déposé sa faiblesse actuelle, se transformera en gloire et sera rendu corps spirituel, de sorte que ce corps même qui était vase d'ignominie, devienne, purifié, vase d'honneur. » Méthode s'est élevé cependant très vivement contre lui en l'accusant de ruiner complètement la croyance traditionnelle.

Objections origénistes tirées de la raison et des sciences naturelles. — C'est que le docteur alexandrin ne s'en était pas tenu à la défense de la foi de l'Église : il en avait donné une explication où il essayait à la fois de sauvegarder l'enseigne-

à le séduire. Cependant, même en dehors des passages dont l'original est perdu et auxquels le traducteur a pu faire subir une modification, « cent fois, dans ses œuvres grecques, dit le P. PRAT, Origène enseigne expressément et comme un dogme fondamental la résurrection de la chair. Celse a beau tourner en ridicule « la résurrection des morts prêchée dans les Églises » (*Contra Cels.*, V, 18), il répond « qu'elle est beaucoup plus rationnelle que les renouvellements et les recommencements imaginés par les stoïciens et les disciples de Platon ou de Pythagore ». « Qu'on ne nous soupçonne pas, ajoute Origène, d'être du nombre des soi-disant chrétiens qui rejettent le dogme de la résurrection, fondé sur l'Écriture » (*Contra Cels.*, V, 22). Loin de le rejeter, il ne laisse passer aucune occasion de le confesser. » (Cf. *In Matth.*, XVII, 29, P. G., XIII, 1565 ; *Contra Cels.*, XI, 77, P. G., XI, 916-917 ; et un fragment conservé dans les *Chaines*, *In I Cor.*, XV, 23, que traduit et cite le P. PRAT : *Origène*, p. 88, sq).

Les vues d'Origène sont-elles en contradiction, comme le pense A. BIAMONTI (*L'escatologia di Metodio d'Olimpo*, *Rivista di Studi filosofici e religiosi*, II^e trim., 1923), avec ce qu'il dit du sort final de l'homme ? On sait que l'aventureux penseur, sous l'influence de Platon, enseignait, en même temps que la préexistence des âmes et leur déchéance, le retour, d'une façon générale, de toutes les créatures intelligentes à leur état primitif d'esprits amis de Dieu. Que deviendra alors la matière qui emprisonnait le corps, se demande A. Biamonti ? Elle n'aura plus de raison d'être. Il paraît difficile de connaître là-dessus la pensée exacte d'Origène. Les textes que nous avons semblent contradictoires. S. Jérôme lui reproche d'admettre la destruction des corps. Une fois le monde sensible anéanti, les âmes reprendraient leur vie première incorporelle (*De princip.*, III, 6, p. 281-282). Cependant Origène ne conçoit pas d'esprit incorporel en dehors de la Trinité (*De princip.*, II, 1, 2, p. 112). A plusieurs reprises il déclare que les créatures raisonnables sont inséparables de la matière. Celle-ci se transforme en un corps grossier, quand elles passent dans un état inférieur ; elle reste pure et lumineuse chez les anges et le redevient chez les ressuscités. Bien qu'il y ait quelque hésitation chez lui, ceci paraît être plutôt sa pensée véritable (cf. *De princip.*, I, 6, 4, p. 85 ; IV, 35, p. 360-361).

¹ *De princip.*, III, 6, 6, p. 288, l. 12.

ment reçu et de tenir compte des objections faites au nom de la raison et des sciences naturelles. Méthode nous a conservé le commentaire du Ps. 1, 10, où il exposait sa façon de concevoir la résurrection des corps ¹. Si on l'entend à la manière des simples, disait-il, on se heurte à beaucoup de difficultés. Comment retrouver ce corps, dont les éléments, séparés et transformés, seront passés dans des corps d'animaux et ensuite dans le corps d'autres hommes ? Le même corps aura pu appartenir à plusieurs hommes, à qui sera-t-il au jour de la résurrection ? Devrons-nous reprendre tous les éléments qui ont constitué notre sang, nos cheveux, notre chair, ou bien seulement le corps que nous avons à notre mort ?

Aglaophon et Proclus, les deux interlocuteurs origénistes du dialogue de Méthode, développent longuement ces objections. Notre corps change constamment, enseignent les sciences naturelles ². Les aliments qui entrent dans notre corps en renouvellent continuellement la substance qui s'écoule sans cesse, tel le courant d'un fleuve. Si nous ne sommes jamais les mêmes, quel corps devons-nous retrouver, celui de l'enfant, du jeune homme ou du vieillard ? Est-ce juste d'ailleurs que le corps retrouvé à la résurrection soit puni ou récompensé pour les vices ou les vertus d'un autre ? Est-il même possible que chacun de nous ait de nouveau la même chair formée des mêmes parties ³ ? Ces parties, lors de la dissolution qu'opère la mort reviennent aux corps simples : feu, terre, air et eau dont elles sont tirées. Les éléments du corps se séparent et reviennent se joindre aux éléments primitifs pour être employés à former de nouveaux corps. Ils ne font avec eux qu'une même substance. Comment les retrouver ? Autant vaudrait, dit Proclus, verser du vin et du lait dans la mer pour essayer ensuite de les recueillir exempts de tout mélange. Veut-on échapper à cette difficulté en disant que Dieu prendra une certaine quantité de chacun des éléments fondamentaux

¹ *De res.*, I, 20-25. Bw., p. 242-250.

² *Ibid.*, I, 9-11.

³ *Ibid.*, I, 14-16.

dans la même proportion où ils se trouvaient associés auparavant ? Mais alors, ce n'est plus absolument le même corps, c'est un corps nouveau qui ressusciterait.

Explication d'Origène. — Pour toute réponse à ces objections, les simples, dit Origène ¹, se contentent d'invoquer la toute-puissance divine ; d'autres croient suffisant de dire que c'est le corps que nous avons au moment de la mort qui ressuscitera. Et ils citent des textes de l'Écriture qui paraissent, à première vue, favoriser la conception d'une résurrection où se retrouveraient tous les éléments matériels du corps. Mais en ces questions, observe-t-il, il faut en même temps « conserver la tradition des anciens et veiller à ne pas tomber dans la niaiserie de pauvres conceptions à la fois impossibles et indignes de Dieu ² ».

Voici donc l'explication qu'il propose. La substance du corps, semblable à un fleuve qui s'écoule, change constamment, elle n'est jamais la même deux jours de suite.

Et cependant, dit-il ³, l'individu — Pierre ou Paul — demeure toujours identique à lui-même, non seulement quant à son âme, incapable d'accroissement et de diminution, mais parce que, malgré ses transformations, le corps garde la même forme caractéristique, en vertu de laquelle le même type se maintient à travers la vie, avec les qualités corporelles de Pierre ou de Paul. Ainsi les cicatrices des blessures reçues dans l'enfance et autres signes individuels, tels que les lentilles, persistent jusqu'à la mort. Cette forme corporelle qui caractérise Pierre et Paul, l'âme, à la résurrection, la revêtira de nouveau transformée en mieux, mais sans que le substratum précédent soit tout-à-fait le même. Et comme cette forme est identique dans l'enfant et dans le vieillard, malgré les propriétés différentes qu'elle paraît acquérir, elle sera un jour ce qu'elle est à présent en dépit des nombreux changements en mieux qu'elle subira. Il faut en effet que l'âme, tant qu'elle habite ces lieux périssables, ait un corps à l'avenant. Si nous devons vivre dans l'eau, nous aurions besoin d'un corps analogue à celui des

¹ *De res.*, I, 20.

² *Ibid.*, I, 22.

³ *Bw.*, 242, 2. Traduction PRAT, Origène, p. 92, sq.

animaux aquatiques ; quand nous hériterons du royaume céleste, destinés à vivre dans un milieu si différent de la terre, nous recevrons un corps spirituel. Non pas que notre premier corps soit anéanti, mais il en deviendra plus glorieux. Le corps de Jésus, de Moïse, d'Élie, lors de la transfiguration, était essentiellement le même corps.

Proclus illustre d'une comparaison la théorie du maître ¹. La substance en nos corps hyliques change constamment sous les traits extérieurs qui, seuls, persévèrent, de même qu'une outre, constamment remplie d'une eau renouvelée, garde sa forme extérieure malgré le changement incessant de substance qui s'opère à l'intérieur. Si nous ne sommes pas les mêmes par notre chair en cette vie, encore moins, à plus forte raison, au jour de la résurrection.

Comme maintenant le corps ne reste pas le même quoique les caractères qui déterminent la même forme se conservent les mêmes, ainsi alors également le corps ne restera pas le même, la forme, accrue en gloire ne sera plus reçue dans un corps mortel, mais dans un corps impassible et pneumatique... ²

Bien que cette explication ait fourni l'occasion à Méthode et à saint Épiphane d'attaquer l'orthodoxie du grand docteur, on ne voit pas qu'elle fût contraire à la doctrine de l'Église. Origène et ses accusateurs différaient sur la façon d'entendre l'identité du corps humain ; mais la théorie particulière au penseur alexandrin sauvegarde suffisamment la persistance de l'individualité physique pour être en accord avec la croyance chrétienne. Notre individualité est constituée, d'après lui, par la forme corporelle τὸ εἶδος τὸ σωματικόν. Seul élément permanent dans notre corps, c'est un principe physique ; il est « de sa nature soumis à la mort ³ ». Semblable à la vertu séminale du grain de blé ⁴, cette force vitale s'empare de la matière des divers éléments et utilise leurs qualités pour en former un organisme propre. Comme le grain pourrit en terre

¹ *De res.*, I, 25, 4.

² *Bw.*, 252, 18.

³ *Ibid.*, 249, 7.

⁴ *Ibid.*, 249, 14.

et donne naissance, grâce au principe vital qu'il renferme, à la tige et à l'épi où ne subsistent plus les éléments matériels primitifs, ainsi notre corps sera livré en destruction à la mort, il périra dans ses éléments passagers, mais, à la résurrection, notre forme corporelle, vivifiée par l'Esprit du Christ, le reconstituera et, selon la parole de l'Apôtre, d'un corps « psychique » en fera un corps « pneumatique » qui puisse habiter dans les lieux ¹ (*I Cor.*, XV, 44 sq.).

Arguments scripturaires des origénistes. — Origène fondait sur l'Écriture cette façon de concevoir la résurrection ². Son plus fort argument était emprunté à la *I^e aux Corinthiens* où saint Paul décrit les qualités des corps ressuscités : « semé corps psychique, notre corps se lèvera corps pneumatique..., la chair et le sang ne peuvent pas hériter du royaume de Dieu ». (*I Cor.*, 15, 44-50.)

Quant aux textes que les partisans d'une résurrection comprise dans un sens plus matériel avaient coutume de mettre en avant, il déclare qu'ils doivent s'entendre dans un sens figuré. La vision d'Ezéchiel (*Ez.*, 37), par exemple, ne doit pas se prendre au sens littéral, c'est une allégorie. Il s'agit des souffrances des Juifs pendant la captivité, le prophète

¹ *De res.*, I, 23, 24. Le P. Prat (*op. cit.* p. 94) soutient avec raison l'orthodoxie d'Origène au sujet de la résurrection, quoi que l'on puisse penser de ses vues philosophiques sur le principe d'individuation de la matière. « Contre son habitude, dit-il, Origène se montre disciple trop fidèle du Stagirite ; mais, quelle que soit son opinion sur le principe d'individuation et sur les conditions essentielles au maintien de la personnalité humaine, il défend toujours énergiquement, avec la résurrection des morts, l'identité du corps ressuscité. C'est bien le même individu, avec le corps qui lui appartient en propre, qui est appelé à goûter les délices du ciel, ou à subir les supplices de l'enfer. » Aujourd'hui, après le concile de Latran qui affirme que nous devons ressusciter « avec nos propres corps », des théologiens considèrent comme nécessaire et suffisant pour être en conformité avec les définitions de l'Église d'affirmer que l'âme sera réunie à un corps individuellement et numériquement identique à celui qu'elle possédait pendant son existence terrestre (JUNGSMANN, *De novissimis*, c. II, a. 3, *Dogma resurrectionis cum ratione comparatum*, p. 241-245). Il suffirait que le corps eût les mêmes qualités individuantes et numériques que le corps terrestre, qu'il fût un seul corps, tel corps et non tel autre. A la rigueur, il pourrait ne pas y avoir une seule des molécules qui ont composé le premier. Mgr FREPPEL, *Apologistes chrétiens du II^e siècle*, p. 192-193. La plupart cependant demandent davantage pour être en conformité avec l'esprit de la Tradition et de l'Église : une partie des éléments qui sont entrés dans la composition du corps terrestre doivent se retrouver dans le corps ressuscité.

² *De res.*, I, 23-24.

annonce la résurrection de ce peuple après la ruine où ses péchés l'avaient entraîné. D'autres textes, tels que *Mt.*, 8, 12 : « Il y aura des gémissements et des grincements de dents », ne peuvent non plus manifestement s'entendre au sens littéral. Certains enfin comme *Rom.*, 8, 11 : « Il vivifiera nos corps mortels », s'interprètent très bien d'une résurrection de la forme corporelle seule, quand notre corps sera transformé en corps pneumatique.

Le Christ appelé « prémices des morts » (*Col.*, 1, 18 ; *Jo.*, 1, 5 ; *I Cor.*, 15, 20) est cependant ressuscité avec les chairs qu'il avait auparavant, comme Thomas en fut convaincu. Dieu ne ressuscitera-t-il pas de même avec lui ceux qui sont morts (*I Thess.*, 4, 14) ? Proclus, qui développe l'opinion d'Origène, récusé la portée de cet exemple¹. Le corps de Jésus ne fut pas comme le nôtre conçu dans la souillure et le péché : il a été conçu de l'Esprit-Saint et il est né d'une vierge ; tandis que le cadavre de l'homme doit être la proie des serpents et des bêtes, selon la parole de l'Ecclésiastique (*Eccli.*, 10, 13) ; et qu'il est destiné à la corruption et à la destruction du tombeau.

Le premier interlocuteur origéniste, le médecin Aglaophon, paraît être le porte-voix des adversaires absolus de toute résurrection. Il a cherché tous les passages où l'Écriture parle de la destruction du corps, qu'il entend, lui, d'une destruction définitive². Il cite par exemple *I Pet.*, 24 : « Toute chair n'est qu'une herbe et fleur de l'herbe ; l'herbe s'est desséchée et la fleur est tombée (*Ps.* 87, 11) ; mais la parole de Dieu reste dans l'éternité. » Cette parole, dit-il, c'est le souffle, l'âme. Le corps passe, mais l'âme reste. Il relève aussi ceux où le corps est accusé d'être un poids pour l'âme et de faire son malheur : Job déplorait le jour de sa naissance³ ; « Qui me délivrera de ce corps de mort » (*Rom.*, 7, 24), s'écriait saint Paul. Et, dans l'*Épître aux Romains*, cet apôtre opposait la vie du Paradis où l'homme n'avait pas encore de

¹ *De res.*, I, 26.

² *Ibid.*, I, 12. *II Cor.*, 4, 16. *II Cor.*, 5, 4 ; 6, 8.

³ *Job*, 3, 3.

corps, à la vie actuelle, où l'âme, après la transgression, a reçu « les tuniques de peaux de bêtes », c'est-à-dire le corps ¹, véritable prison pour elle ². Saint Paul en gémissait. Le *Ps.* 66 (10, 12) exprime aussi les souffrances des âmes enfermées dans les corps. A la résurrection, l'âme ne peut donc retrouver cette geôle où elle a été enfermée ici-bas en punition de ses fautes ³.

D'ailleurs, ajoute Aglaophon ⁴, si l'homme ressuscitait avec les mêmes membres et la même forme, il aurait les mêmes besoins, il devrait manger, boire et se reproduire. Que devient alors la parole du Christ : « Ils seront comme des anges » (*Mt.*, 22-30) ? Peuvent-ils avoir un corps de chair corruptible ceux qui voient l'océan de l'incorruptibilité divine ?

Enfin le Christ et les Prophètes ont déclaré que le ciel et la terre passeront : les corps ne passeront-ils donc pas avec les éléments dont ils sont composés ⁵ ? Saint Paul le déclare : « la figure de ce monde passe » (*I Cor.*, 7, 31), c'est-à-dire toute la nature corporelle, afin que la nature spirituelle dépouillée de toute chair parvienne à la plénitude de la sainteté. Si toute la création passe, les corps ne passeront-ils pas ? Si la source n'est plus, le fleuve continuera-t-il à couler ? Le corps doit se trouver dans un lieu. Quand il n'y aura plus ni air, ni terre, ni firmament, où pourra-t-il subsister ?

¹ Origène a reproduit l'interprétation que Philon avait donnée des *δεσμάτινοι χιτῶνες*, *Gen.*, 3, 21, texte des Septante. Cette interprétation sera encore adoptée après lui par les deux Grégoire et d'autres auteurs.

² *De res.*, I, 4-5. Au sujet de l'opinion platonicienne du corps, tombeau de l'âme. cf. plus haut p. 97.

³ *De res.*, I, 6.

⁴ *Ibid.*, I, 7.

⁵ *Ibid.*, I, 8.

§ 2. L'OPINION DE MÉTHODE : RÉSURRECTION INTÉGRALE DU CORPS DANS TOUS SES ÉLÉMENTS MATÉRIELS

I. RÉFUTATION DE LA THÈSE ORIGÉNISTE

Les contradictions des origénistes. — Très longuement, Méthode reprend pour les réfuter les arguments qu'Origène et ses disciples donnaient en faveur d'une résurrection restreinte à la forme seule.

Cette forme qu'Origène prétend être permanente toute la vie, ne l'est pas tout d'abord au point qu'elle ne soit très différente dans l'enfant, le jeune homme et le vieillard ¹. De plus, comme exemple et preuve de la résurrection de la forme seule, Origène cite l'apparition de Moïse et d'Élie aux côtés du Christ dans la Transfiguration. Nous ressusciterons, dit-il, comme eux, ayant la même forme qu'auparavant. Personne, objecte Méthode ², n'est ressuscité avant le Christ qui est appelé « le premier né des morts » (*Jo.*, 1, 5 ; *Col.*, 1, 18). Moïse et Élie n'étaient pas ressuscités : s'ils ont apparu sans chair et avec leur forme seulement, ils ressusciteront plus tard avec leur chair.

D'ailleurs, continue l'évêque d'Olympe, que signifie une résurrection de la forme, alors que les âmes ne paraissent jamais l'avoir déposée, même après être sorties de la chair ? Ce qui n'a pas péri ne saurait ressusciter. Méthode en effet, nous l'avons vu ³, ne concevait pas que l'âme fût absolument spirituelle. Il voyait dans la parabole du riche et du pauvre une preuve que les âmes ont un corps « intelligible », semblable à la chair qu'elles habitent ⁴. Origène, partisan de leur incorporéité ⁵, expliquait cette parabole ainsi que

¹ *De res.*, III, 3.

² *Ibid.*, III, 5.

³ Cf. plus haut, p. 94.

⁴ *De res.*, III, 17-18.

⁵ Origène pensait que les esprits possèdent une nature corporelle. Comment

l'apparition de Samuel en imaginant que les âmes se servent après la mort d'un corps d'emprunt. Mais il se contredit, réplique son adversaire, en détruisant la forme de l'homme pour la rétablir ensuite dans l'Hadès.

D'après Origène, la forme, séparée du corps par la mort, serait, à la résurrection, rendue à l'âme qui animerait un corps pneumatique. Cela est impossible, dit Méthode¹, ce ne sera plus la même forme, puisque la forme est détruite la première avant les chairs : la qualité ne peut être séparée de la matière et subsister en elle-même. Lorsqu'on soumet une statue d'airain à la fusion, sa forme est ce qui disparaît tout d'abord. N'est-il pas absurde de dire que le corps est anéanti tandis que sa forme seule persiste ? A la résurrection, l'âme ne retrouvera, adaptée à un corps éthéré, qu'une forme semblable à la première, mais non la forme première elle-même. Le semblable est en effet par définition autre que l'objet auquel il ressemble. Une statue d'airain qui reproduit une statue d'or n'est évidemment pas la même. Que devient alors la croyance en la résurrection, puisque ni le même corps ni la même forme ne ressuscitent ? Admettre donc que nous recevrons un corps pneumatique à la place du nôtre, c'est dire que ni la forme ni les éléments n'en seront plus les mêmes, bien que celle-là puisse être semblable, et c'est rendre vaine toute notre espérance en la résurrection².

pouvait-il soutenir l'incorporéité de l'âme ? Sans doute il voulait dire que le corps terrestre et grossier que l'âme possède dans le composé humain ne lui est pas naturel.

¹ *De res.*, III, 6.

² Cependant cette forme entendue au sens d'Origène comme un principe physique, sorte de principe vital essentiel à notre corps, après avoir été détruite à la mort avec le corps dissocié en ses éléments, ne peut-elle passer sous l'action de la toute-puissance divine qu'invoque Origène se retrouver identiquement la même au jour de la résurrection pour façonner un corps glorieux semblable au premier corps terrestre ? Qu'il s'agisse de retrouver les éléments du corps épars et déjà transformés, de les assembler et de les réanimer, selon l'opinion que défend Méthode ; ou bien de ressusciter la forme, principe physique vital constitutif du corps humain individuel ; dans les deux cas, il faut toujours avoir recours à la toute-puissance divine. L'argumentation de Méthode ne porte pas et l'opinion d'Origène sauvegarde la croyance en la résurrection, mais elle demande un degré plus grand, si l'on peut dire, d'intervention de la toute-puissance divine que l'opinion traditionnelle. Au lieu de retrouver des éléments qui n'ont pas cessé d'exister et se sont seulement transformés, il faut, puisque la forme a été détruite avec la dissociation des éléments, ressusciter un principe qui a complètement cessé d'exister.

De plus, Origène se contredit sur la nature de cette forme ¹. Il soutient que c'est la forme qui ressuscite, mais sans changement, « de même qu'à la transfiguration la forme de Jésus, de Moïse et d'Élie, n'était pas autre que ce qu'elle avait été ». Puis à propos du texte : « Il y aura des pleurs et des grincements de dents » (*Mt.*, 8, 12) parmi les damnés dans l'Hadès, il prend ces paroles au figuré et il prétend qu'à la résurrection on n'aura pas de membres car on n'aura plus besoin d'eux. Comment sera-ce la même forme si les membres n'y sont plus ? Aura-t-on la même forme, s'il n'y a plus de mains ni de pieds ?

Cette transfiguration de Jésus, entouré de Moïse et d'Élie, prouve, au contraire de ce qu'avance Origène, que nous aurons le même corps, notre corps véritable avec les mêmes membres, comme Jésus avait les mêmes mains et les mêmes yeux ; mais, comme le sien, notre corps sera glorifié.

La comparaison du grain de blé et de l'épi ² n'est pas heureuse et se retourne contre ce que veut prouver son auteur. La vertu qui est dans le grain semé en terre fait se développer de la matière environnante la tige et l'épi bien différents du grain primitif. De même notre forme corporelle transformerait la matière environnante en un corps différent, un corps spirituel, une sorte de corps éthéré. Cette comparaison illustre plutôt une résurrection entendue au sens strict. Composé de grains absolument semblables à celui qui a été mis en terre, l'épi vient du grain d'un autre épi. Il n'y a pas de différence entre ce qui est semé et ce qui a poussé, et de même que le grain qui paraît être mort redevient ensuite vivant et plus beau, de même conclut Méthode, nos corps morts retrouveront la vie au commandement du Seigneur au jour de la résurrection.

Voici encore une nouvelle incohérence ³. Origène prétend que, seuls, les corps des saints seront transformés à la résurrection. Quant à ceux des pécheurs, au contraire, ils ressusciteront et ils resteront dans un état inférieur. Pourquoi, si

¹ *De res.*, III, 7.

² *Ibid.*, III, 10.

³ *Ibid.*, III, 11.

les corps des pécheurs ressuscitent pour être tourmentés, les nôtres ne ressusciteront-ils pas pour une vie de repos ?

Réfutation des arguments scripturaires. — Contre la résurrection de la chair, nombreuses étaient les objections que les origénistes fondaient sur des textes de la *Genèse*, des *Évangiles*, et surtout des *Épîtres* de saint Paul. Méthode les discute longuement au cours des trois livres de son traité.

Comme on l'a déjà vu ¹, l'évêque d'Olympe soutient contre Origène que le corps est un auxiliaire pour l'âme et non une prison dans laquelle celle-ci aurait été précipitée en châtiment de sa désobéissance. Il réfute ² l'interprétation que donnait le docteur alexandrin des *tuniques de peau* (*Gen.*, 3, 21). Nos premiers parents possédaient un corps dans le Paradis avant la désobéissance et jouissaient en même temps de l'immortalité. Il faut interpréter autrement ce passage ³. Nous retrouverons donc à la résurrection ce même corps, puisque, au lieu de constituer pour l'âme un lien ou une entrave ⁴, il est son auxiliaire.

D'autres textes sont mal interprétés par Origène. « Ils seront semblables aux anges » (*Mt.*, 22, 30), ne veut pas dire que nous serons, comme les anges, dépouillés de chair et que nous devons nous transformer en leur nature ⁵. Tout être créé a sa nature propre qu'il garde ensuite d'une façon inaltérable. Dieu ne se trompe pas en concevant le bien et il n'a pas à revenir sur ses desseins comme s'ils étaient imparfaits. Ayant créé l'homme, il n'a pas conçu par la suite un dessein meilleur et voulu après coup en faire un ange. Tout ce qu'il veut est bon : il a voulu que l'homme fût un homme, c'est-à-dire ce composé d'une âme et d'un corps.

[Comme] il faut que Dieu conserve tous les genres immortels ; l'homme aussi est immortel — « Dieu, dit en effet la *Sagesse* (2, 23), a créé l'homme pour l'immortalité ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ, et en a fait

¹ Plus haut, p. 97, sq.

² *De res.*, I, 29 ; 33.

³ Plus haut, p. 114.

⁴ *De res.*, I, 32, 6, sq.

⁵ *Ibid.*, I, 49-50.

l'image de sa propre éternité. » Le corps ne peut par conséquent être détruit, puisque l'homme se compose de l'âme et du corps ¹.

Si cette réponse du Christ aux Pharisiens avait été une approbation de leur façon de penser, elle aurait été toute différente ² ; il a voulu seulement leur faire entendre que, au paradis, délivrés de la corruption, nous serions occupés à contempler Dieu, nous serions non des anges mais semblables à eux, rapprochés de leur nature.

Certaines paroles de saint Paul qui paraissent à première vue s'opposer à la résurrection de la chair, s'expliquent fort bien. Par « la chair et le sang » qui « ne peuvent hériter du royaume de Dieu » (*I Cor.*, 15, 50), il n'est pas question de la chair au sens propre, mais de la vie de péché, de l'appétit des voluptés charnelles ³. L'Écriture appelle souvent « chair » les hommes qui vivent selon la chair, de même que les mots « monde » et « loi » sont employés dans des sens différents. Pour confirmer cette explication assez subtile, Mémian, l'auxiliaire de Méthode dans la discussion, cite le témoignage de saint Justin ⁴. D'après ce disciple des apôtres, saint Paul, en s'exprimant ainsi, ne nie pas la résurrection de la chair, il veut dire que le royaume de Dieu, qui est vie, ne peut être possédé par la corruption, et qu'il absorbera cette corruption dans la victoire de la vie sur la mort.

Si « nous devons sortir de notre corps » (*II Cor.*, 5, 10), selon un autre mot de l'Apôtre, c'est pour que disparaissent toutes ses impuretés, sans cela nous ne « pourrions aller au Seigneur ⁵ ». En effet saint Paul parle dans les versets précédents de la « dissolution de cette habitation terrestre » et « des désirs d'une demeure éternelle ». Après la destruction de cette courte vie, dit encore Mémian, les âmes habiteront près de Dieu, en attendant de recevoir une demeure restaurée et indestructible. Voilà pourquoi nous désirons être revêtus

¹ *De res.*, I, 50, 4.

² *Ibid.*, 51.

³ *Ibid.*, II, 17.

⁴ *Ibid.*, II, 18, 9, sq. Le mot de S. Justin ne se retrouve ni dans les *Apologies* ni dans le *Dialogue*.

⁵ *Ibid.*, II, 16 ; II, 15.

d'immortalité, et lorsque nous le serons, tout ce qu'il y aura de faible et de « mortel en nous sera complètement absorbé par la vie éternelle » (*II Cor.*, 5, 4). C'est bien d'immortalité en effet qu'il s'agit, puisque, au chapitre précédent, l'Apôtre a dit que « la vie de Jésus se manifestera dans notre chair » (*II Cor.*, 4, 11). La chair dans laquelle Jésus se manifesterait ne peut pas périr ¹.

II. PREUVES SCRIPTURAIRES : LA RÉSURRECTION DU CHRIST GAGE DE LA NOTRE.

Les arguments qui précèdent ont un caractère négatif. Leur but était de réfuter le sens arbitraire que donnaient les adversaires à certains textes de l'Écriture. La démonstration positive de la thèse de l'évêque d'Olympe se rattache surtout à la conception qu'il se faisait de la rédemption. Son grand argument repose sur la résurrection du Christ considérée comme réparation de l'œuvre de la création que le péché avait faussée. Créée incorruptible, notre chair a été livrée à la mort pour avoir cédé au plaisir. Cependant Dieu n'a pas voulu que la corruption triomphât. Il a triomphé de la mort par la résurrection et a rendu de ce fait dans son corps l'immortalité à la chair. Le Christ, en effet, a pris notre chair en vérité et non en apparence et il a transformé, selon l'expression de saint Paul, « l'homme terrestre » et mortel en « homme céleste » (*I Cor.*, 15, 49). Le Fils de Dieu ne fait rien en vain ; s'il a pris notre chair, c'est pour la sauver et la ressusciter. Nous retrouvons ici la théorie de la récapitulation chère à saint Irénée et à Méthode : le Christ, notre chef, nous fait regagner ce que nous avons perdu en Adam, notre premier père.

L'image de l'homme terrestre que nous avons portée, c'est le : « Tu es poussière et tu retourneras en poussière » (*Gen.*, 3, 19) ; et l'image de l'homme céleste, c'est la résurrection des morts et

¹ *De res.*, II, 16.

² *Ibid.*, II, 18.

l'immortalité, afin que, de même que le Christ est ressuscité des morts... de même nous, nous vivions d'une vie renouvelée ¹.

La résurrection du Christ est le gage de la nôtre. Comment le Christ est-il donc ressuscité ? Avec le même corps avec lequel il a souffert, répond Méthode à Origène qui distinguait en lui « un corps de glorification » et un « corps d'humiliation » (*Phil.*, 3, 21) ². Gêné par les paroles formelles du Christ offrant ses membres à toucher à ses disciples et à Thomas, Origène, pour ne pas admettre que nous devions ressusciter comme le Christ avec le même corps et les mêmes membres, prétendait qu'il était ressuscité et apparu à ses disciples avec un corps qui leur permit de le voir, et non avec son corps glorifié comme à la Transfiguration. Ce n'était pas celui qu'il avait pris de la Vierge mais un autre semblable.

C'est là, dit Méthode, accuser de tromperie le Christ, qui est la vérité même. Comment se serait-il montré à ses apôtres dans un corps autre que le sien et pourquoi leur aurait-il fait croire que c'était le véritable, en leur faisant toucher ses plaies et en les assurant lui-même de la réalité de ses membres ³ ? Origène objecte que les Apôtres, après la résurrection n'auraient pu voir le Christ dans son corps glorifié. Pourquoi ? ils étaient à ce moment-là plus parfaits qu'au jour de la Transfiguration où ils l'avaient déjà vu dans la gloire. D'ailleurs s'ils n'avaient pas pu le voir dans son corps véritable, ne leur aurait-il pas expliqué qu'il n'avait qu'un corps d'emprunt, « un corps d'humiliation », pour qu'ils puissent s'en rendre compte, afin qu'ils ne soient pas induits en erreur et qu'ils n'enseignent pas ensuite la résurrection, trompés par des termes qui l'auraient fait croire ?

Il n'y a pas deux corps différents. Saint Paul, par ces mots de l'*Épître aux Philippiens*, veut dire que notre corps de misère ou « corps d'humiliation », enseveli et détruit, ressuscitera à la gloire et à l'incorruptibilité. Ce corps d'humiliation était avant la chute un corps de gloire. L'humilia-

¹ Bw., 369, 10.

² *De res.*, III, 12, sq.

³ *Ibid.*, 13.

tion suppose la chute d'un état glorieux. Ce même corps et non un autre se relèvera glorieux et incorruptible.

Identité matérielle et qualités du corps ressuscité. — Comme le Christ a été transfiguré dans le corps même qu'il possédait, ainsi ressusciterons-nous ¹ : notre visage et nos membres seront transfigurés mais identiques. Et Méthode oppose à l'opinion d'Origène d'une même forme animant un nouveau corps subtil, l'affirmation de l'identité matérielle de notre corps, bien qu'il soit doué à la résurrection des propriétés des corps glorieux.

« Comment sera cette figure qui ressuscitera, si tout ce qui est apparence humaine doit être complètement détruit ?... Sera-t-elle ronde, polygonale, cubique ou pyramidale ?... Cela est impossible » ². La forme humaine est « l'image de Dieu » (*I Cor.*, 11, 17), sera-t-elle rejetée comme inférieure, et l'homme ressuscitera-t-il privé de pieds et de mains ? Il est donc impossible qu'un autre corps ressuscite à la place de celui dans lequel nous nous trouvons maintenant.

L'Écriture nous prouve par des exemples que « notre forme périssable ne sera pas changée en une autre, mais que ce sera dans cette forme visible que nous participerons à la gloire de Dieu. Moïse, en effet, à la descente du Sinaï, a été transfiguré dans son propre visage et non dans un autre ³. »

Cette transformation par conséquent laisse notre corps intact avec l'ornement que lui constituent les membres ⁴ :

Cette transformation est le retour à l'impassibilité et à la gloire *ἡ εἰς τὸ ἀπαθὲς καὶ ἑνδοξὸν ἀποκατάστασις*, le corps est maintenant corps de passion et d'humiliation, alors il sera transformé en corps impassible, non par la suppression de l'ornement des membres, mais parce qu'il ne désirera pas les plaisirs charnels.

Et voici quelles seront les qualités de notre corps lorsqu'il aura retrouvé cet état d'incorruptibilité ⁵. Il ne connaîtra

¹ *De res.*, III, 14.

² *Ibid.*, 15.

³ *Ibid.*, 16.

⁴ *Ibid.*, III, 16, 5.

⁵ *Ibid.*, 16, 9.

plus l'âge ni la souffrance, et sera apte à la connaissance parfaite. Ce ne sera pas un corps subtil et éthéré, λεπτομερές και ἀερῶδες, comme le corps nouveau que devait recevoir l'âme d'après Origène, mais un corps pneumatique, πνευματικόν, c'est-à-dire « qui aura en lui la communauté de l'Esprit-Saint et sera pénétré par son opération, τὸ χωροῦν πᾶσαν τοῦ ἁγίου πνεύματος τὴν ἐνέργειαν καὶ κοινωνίαν. » Par opposition, « le corps psychique est celui qui est gouverné par la ψυχή », le principe de la vie matérielle, et non par l'Esprit-Saint ¹.

Cette résurrection a été annoncée dans l'Ancien et le Nouveau Testament. — Cette résurrection véritable de nos corps a été annoncée à plusieurs reprises, dit Méthode, dans l'Ancien et le Nouveau Testament. La Fête des Tabernacles instituée par Moïse en était le clair symbole. Les Juifs s'en tiennent au sens grossier de huttes de verdure périssables. Mais il est question des tabernacles de nos corps détruits par le péché. Dieu les fera se lever incorruptibles en cette grande fête de la Scénopégie que sera la résurrection, lorsque « les ossements desséchés » se rassembleront et recouvreront leur chair, vivifiés de nouveau par le Verbe de Dieu, selon la vision prophétique d'Ezéchiel (Ez., 37, 4). Il faut ici accepter le sens littéral. Cette vision, soutient l'évêque d'Olympe contre Origène, n'est pas une prédiction du retour de la captivité de Babylone et de la délivrance du joug étranger qui pesait sur les Juifs, puisque ceux auxquels s'adresse Ezéchiel sont morts en captivité, et ceux qui sont revenus de Babylone sont constamment retombés ensuite sous un nouveau joug ².

Enfin l'histoire de Jonas est une allégorie qui a pour but de nous instruire de la vérité de la résurrection ³. Jonas qui fuit Dieu, c'est l'homme désobéissant qui fuit la présence de Dieu. Il s'embarque sur un vaisseau ballotté par les flots et la tempête, c'est-à-dire dans la vie présente et ses tentations. Comme Jonas fut jeté à la mer et avalé par le poisson,

¹ Ce passage conservé en grec se trouve seulement dans la *Chaine* du PSEUDO-OCUMÉNIUS.

² *De res.*, III, 9.

³ *Ibid.*, II, 25.

l'homme est condamné à la mort et son corps est reçu dans la terre. Les trois jours dans le ventre du poisson, c'est le temps actuel : passé, présent et futur, après lequel aura lieu la résurrection, et puis le temps n'existera plus. Si le corps de Jonas dans le ventre du poisson s'est conservé à l'abri de toute corruption, cela prouve que nos corps résisteront aussi à la corruption.

La résurrection des corps est aussi annoncée dans le Nouveau Testament par saint Paul dans l'épître aux Thessaloniens (*I Thess.*, 4, 16-17). Méthode interprète le passage pour les besoins de sa cause ¹ :

Lorsque le Seigneur [viendra du ciel], à la voix de l'archange et au son de la trompette de Dieu, les morts dans le Christ, c'est-à-dire les corps ressusciteront tout d'abord ; ensuite nous, c'est-à-dire les âmes qui auront reçu des corps incorruptibles, nous serons enlevés avec eux dans les nuages à la rencontre du Seigneur ².

A l'appui de son exégèse il cite un passage de l'Épître aux Romains : « Le Christ est mort et ressuscité, afin d'être le chef des vivants et des morts » (*Rom.*, 14, 9). Origène voyait dans ces derniers les chrétiens qui avaient failli après le baptême. Pour Méthode ce sont nos corps morts qui, selon saint Jean (*Jo.*, 5, 25-29), se lèveront des tombeaux à la voix du Fils de Dieu et ressusciteront pour être jugés.

La résurrection devant les sciences naturelles et la raison. — Ces longues et confuses discussions sur des textes scripturaires se trouvent entremêlées de preuves de raison ou d'arguments empruntés aux sciences naturelles. Aglaophon, en médecin, opposait à la possibilité de notre identité matérielle dans la résurrection le changement continuuel de nos corps. Ce changement, répond Mémian, le compagnon de Méthode, n'est que relatif et superficiel ³. Aglaophon encore comparait la transformation des aliments en notre chair à celle des suc

¹ *De res.*, II, 21 ; III, 22.

² *Bw.*, 419, 12, sq. Ce passage dans la traduction slave est un abrégé de l'original.

³ *De res.*, II, 9.

de la terre en fleurs et fruits dans les plantes. Mémian rejette ces assertions. Les arbres n'ont pas d'entrailles comme les animaux pour transformer les suc en sève et on n'a jamais constaté de diminution de terre au pied des arbres qui fût entraînée par cette absorption. La terre certes est nécessaire aux plantes, mais elles tirent leur accroissement de Dieu.

Quant au corps sa matière reste la même sous les apports continuels des aliments qui disparaissent ensuite ¹. La nourriture répare seulement la perte des anciens suc mais le corps subsiste. Les pertes de sang, les saignées, l'amaigrissement à la suite d'une maladie, n'atteignent pas la substance. Le corps grossit ou maigrit selon les aliments qu'il reçoit mais sans augmenter ou diminuer de substance. C'est pourquoi les cicatrices persistent et les membres amputés ne repoussent pas. Ces membres devraient se reformer d'eux-mêmes, si le corps était un fleuve qui s'écoule, où de nouvelles eaux prennent sans cesse la place des anciennes.

A ces curieux arguments d'ordre physique ou physiologique, s'ajoutent ceux que la dialectique fournit à l'évêque d'Olympe. Si notre corps est un flux continu de substance constamment changeante, peut-on dire qu'il est créé par Dieu, puisqu'il est dans un devenir perpétuel et qu'il n'y a de création que de ce qui est en soi ? En poussant les choses à l'absurde, ne faudrait-il pas dire aussi que l'âme est corruptible et mortelle puisque, en elle, l'oubli anéantit sans cesse les anciennes connaissances remplacées par des nouvelles ? Elle serait donc également d'une nature mouvante et s'écoulerait comme le corps.

Les éléments perpétuellement changeants de notre corps reviennent, à la mort, disait Proclus, avec ceux des animaux et des autres hommes, s'unir et se mélanger aux éléments constitutifs de l'univers ². Ils ne peuvent être séparés de nouveau, pas plus qu'on ne saurait retrouver la cire propre à chacune de plusieurs statues, une fois que toutes ont été fondues ensemble. Mémian n'a pas de peine à répondre que les hommes ont trouvé le moyen de séparer beaucoup

¹ *De res.*, II, 11-14.

² *Ibid.*, II, 27-28.

de substances mélangées ensemble, par exemple : les matières grasses, les métaux. Ils séparent de l'eau la couleur pourpre, pour teindre la soie. Les eaux douces se séparent des eaux salées de la mer et sont reprises par les nuages sous l'influence du soleil. Ces exemples empruntés à l'activité des hommes et à celle de la nature ne prouvent-ils pas que Dieu, dont la puissance est bien supérieure, saura encore mieux séparer les éléments et redonner à chacun de nous son propre corps au jour de la résurrection ?

La toute-puissance divine a moins à s'exercer dans la résurrection des corps que dans la création et l'organisation de l'univers ¹. Comment parler d'une impossibilité de la part de Dieu ? Il fait croître et se développer l'homme d'un germe déposé dans le sein de la mère : lui sera-t-il plus difficile de refaire un homme avec ce qui l'a déjà été ? Le cadavre n'est-il pas plus semblable à l'homme que ne l'est le germe informe dans le sein maternel ?

La résurrection du corps de l'homme dans son intégralité matérielle est donc possible : du point de vue physique, rien ne s'y oppose ; et la toute-puissance divine peut la réaliser. Bien plus, elle est réclamée par la supériorité du corps humain sur tous les autres êtres ². Véhicule de l'âme, il est plus noble que celui de tous les animaux. Comment vivrait-il moins que le corps de la plupart d'entre eux ? Comme Dieu a conservé intacts les vêtements et les chaussures des Hébreux dans le désert ³, à plus forte raison donne-t-il l'immortalité au corps de l'homme et le ressuscitera-t-il comme il l'a promis. Si les images des rois, quelle qu'en soit la matière, sont honorées à cause de celui dont elles sont la représentation, combien plus ne serons-nous pas dignes d'honneur, nous les images de Dieu ⁴ ? Il est inadmissible que l'image de Dieu soit déshonorée au point d'être livrée à jamais à la corruption. Elle ne peut qu'être immortelle. C'est pourquoi le Logos est venu la prendre

¹ *De res.*, II, 19-20.

² *Ibid.*, 22.

³ *Deut.*, 29, 5.

⁴ *De res.*, II, 24.

pour la rendre encore plus digne de Dieu, afin que, détruite pour un temps, elle ressuscite ensuite incorruptible.

Telles sont les idées développées par Méthode sans beaucoup d'ordre au cours de ce long traité sur la résurrection, qu'il n'a pu finir, nous dit-il lui-même au début du *De cibis*, à cause des difficultés que lui avait suscitées la composition du *Banquet des dix vierges*. Les arguments qu'il met en avant sont de valeur fort inégale. La pauvreté de ceux qu'il tire de la dialectique ou qu'il demande aux sciences naturelles est évidente. Ses interprétations scripturaires, pour la plupart, nous déroutent par leur fantaisie. Malgré cela il est dans son œuvre un terrain solide. Ses vues sur la nature et la destinée de l'homme présentent une cohésion et une valeur morale supérieures à celles d'Origène.

Sur le fond du débat et la question de foi, il n'y avait pas, semble-t-il, de désaccord entre le docteur alexandrin et l'évêque d'Olympe. Origène voulait écarter la conception simpliste et grossière de ceux qui croyaient que le corps, après la résurrection, continuerait à s'alimenter et à se reproduire. Tout en sauvegardant l'identité de l'individu, il affirmait que désormais celui-ci serait doué d'un « corps spirituel ». Méthode, de son côté, ne voulait pas dire autre chose, en se fondant, lui aussi, sur les propriétés attribuées par saint Paul aux corps glorifiés. Mais il n'entendait pas que l'on opposât la chair à l'esprit. C'est la concupiscence seule (φρόνημα τῆς σαρκός), et non la chair elle-même, qui est mauvaise. Le composé humain a été créé bon comme toutes les œuvres divines ; la perturbation qui s'est produite n'en a pas vicié radicalement l'un des éléments, et quelle que soit la source de trouble qui ait surgi dans la chair, l'âme, grâce au secours puissant apporté par l'Homme-Dieu lui-même, peut discipliner le corps, en faire son instrument. Pourquoi celui-ci, une fois la concupiscence élaguée, ne triompherait-il pas avec elle ? C'est le complément naturel des vues de Méthode sur la bonté originelle de la nature humaine et sur le développement du plan divin rédempteur.

Par contre, la doctrine de la résurrection s'impose à Ori-

gène comme un point de foi auquel certes, en tant que chrétien, il s'attache, et qu'il défend vivement contre les païens, tout en cherchant à le mettre d'accord avec les données de la raison et de la science. Mais elle est en contradiction avec ses conceptions philosophiques, inspirées du platonisme, qui le portaient à regarder la chair avec défiance et à considérer l'état actuel de l'homme comme un état contre nature, résultat de la déchéance des esprits. De plus il faisait consister le libre arbitre de ceux-ci dans un éternel pouvoir de choisir le bien ou le mal. Et, bien qu'il tachât de trouver un point fixe en Dieu, il soumettait ces esprits, comme les doctrines naturalistes grecques, à des changements indéfinis dans une succession ininterrompue de mondes. Si le philosophe n'avait pas cédé le pas au docteur chrétien, la responsabilité humaine aurait sombré dans ces spéculations et la croyance traditionnelle en la résurrection s'y serait promptement évanouie.

La doctrine de Méthode, en permettant à l'homme de dompter en lui les éléments inférieurs, sauvegarde bien plus que celle d'Origène les droits de l'esprit auquel elle donne la capacité de diriger et d'assimiler la matière ¹. Elle porte aussi la responsabilité de l'homme au plus haut degré puisque, en triomphant de lui-même dans la vie présente, il assure définitivement le sort futur de son être ainsi que celui du monde corruptible au milieu duquel il a été placé et qui doit, dit Méthode, participer à sa transformation glorieuse.

§ 3. LE MILLÉNARISME DE MÉTHODE

Le Millénium. — Comme autrefois aux premières générations chrétiennes, l'imminence de la fin du monde et de la venue

¹ Cf. A. BIAMONTI, *L'escatologia di Metodio d'Olimpo*, *op. cit.*, p. 192 : «... la dottrina della risurrezione della carne di Metodio, che dà all'uomo la capacità di vincere gli elementi perturbatori del suo essere, e gli riconosce la possibilità di assimilarli al suo spirito, è dottrina più spirituale di quella di Origene, che,

du Christ semble avoir été une pensée familière à l'évêque d'Olympe. « Accorde-moi aussi, à moi, Méthode, demandait-il dans une belle prière du *De resurrectione*, ô Dieu tout-puisant, grand et éternel, ô Père du Christ, en ton jour de passer exempt de douleur à travers le feu ¹. » Et, dans le *Banquet*, après avoir expliqué la parabole des vierges et en avoir fortement accentué le caractère eschatologique, Agathe déclare à ses compagnes que les événements de la fin sont proches : « C'est l'heure maintenant de se lever et d'aller à la rencontre de l'Époux ². »

Comment vont-ils se passer ? A la suite des écrivains chrétiens originaires d'Asie-Mineure, l'évêque d'Olympe reproduit les vues millénaristes qui paraissent avoir été particulièrement en vogue dans les Églises de cette région. Une interprétation trop littérale de l'Apocalypse (*Apoc.*, XX, 4-6) avait fait croire à une première résurrection réservée aux justes, qui, pendant mille ans, régneraient avec le Christ sur la terre ; puis aurait lieu la résurrection générale, à laquelle participeraient justes et impies. Les six jours de la création figuraient, pensait-on, les six milliers d'années que le monde doit durer, puisque « mille ans, dit le Psalmiste, sont comme un jour aux yeux du Seigneur » (*Ps.*, 40, 4 ; cf. *II Petri*, III, 8). Bientôt ils seraient écoulés, et le jour de repos du Seigneur approchait, le septième millénaire, le règne des justes sur la terre. C'est la croyance dont témoignent saint Justin et saint Irénée ³, qui remarquent cependant que tous les orthodoxes ne la partagent pas. On la rencontre avant eux dans le Pseudo-Barnabé et dans Papias qui lui donnait une expression naïvement réaliste ⁴. Chez Méthode, elle se montre sous une forme très adoucie. On en trouve cependant des traces indé-

sentenziando l'annullamento della carne, riconosce nell'universo un dissidio insanabile e nell'uomo l'incapacità di superare definitivamente gli elementi inferiori. La dottrina di Metodio, insomma, salvaguarda i diritti e le capacità dello spirito più che non quella di Origene. »

¹ *De res.*, I, 56 ; p. 317, 6.

² *Bqt.*, VI, 5 ; p. 70, 3.

³ S. JUSTIN, *Dial.*, 80, 81. S. IRÉNÉE, *Adv. Haer.*, V, 32-35.

⁴ *Adv. Haer.*, V, 33, 3, sq.

niables dans quelques passages du *Banquet* et du *De resurrectione* ¹.

Dans le *Banquet*, au début du IX^e discours, Tysiane explique la signification allégorique de la Fête des Tabernacles décrite dans le *Lévitique* (*Lev.*, 23, 38-43), et qui se célébrait le septième mois pendant sept jours de suite en souvenir de la période passée sous les tentes par Israël à la sortie de l'Égypte. Tous ces détails, dit-elle, ont un sens symbolique : les tentes dressées sont une claire figure de la résurrection :

Tout cela est comme un souffle de vent et une ombre sans consistance qui annonce la résurrection et l'érection de notre tente tombée en terre, que nous recouvrerons immortelle au septième millénaire ; alors nous fêterons la grande fête de la vraie érection des tabernacles dans la création renouvelée et délivrée de la douleur ; les fruits de la terre seront tous à leur fin : les hommes n'engendreront plus et ne seront plus engendrés et Dieu se reposera des œuvres de la création. Dieu en effet, en six jours, a créé le ciel et la terre et terminé tout l'univers ; ensuite « il s'est reposé le septième jour de ses œuvres, qu'il avait faites, et il a béni le septième jour et l'a sanctifié » (*Gen.*, 2, 2). Voilà pourquoi symboliquement nous est donné le commandement, au septième mois, lorsque les fruits de la terre sont tous à leur fin, de célébrer une fête en l'honneur du Seigneur, c'est-à-dire lorsque ce monde sera parvenu à sa fin dans le septième millénaire, quand Dieu, ayant vraiment achevé toute la terre, habitera dans la joie près de nous ².

Comme, pour la Fête des Tabernacles, on devait parer les tentes de feuillage, de même, à la résurrection, il faudra que nos corps soient ornés de fruits de vertu et de rameaux de pureté, sans cela « nous ne pourrions célébrer la fête en même temps que Dieu, nous ne participerons pas à la première résurrection dont parle Jean ³. »

¹ A. VON HARNACK, *D. G.*, I², p. 748, affirme que Méthode n'a jamais ouvertement défendu le millénarisme. BONWETSCH au contraire admet chez lui une tendance millénariste, mais la croit sans importance pour l'étude de sa théologie et n'y consacre que quelques lignes. *Die Theol. des Heil. Meth.*, p. 125.

² *Bqt*, IX, 1. Bw., 114, 5.

³ *Bqt*, IX, 3. Bw., 117, 18.

La résurrection est donc la véritable Scénopégie. Après avoir passé cette fête avec le Christ pendant un millier d'années, les justes entreront au ciel, définitivement transformés et devenus semblables aux anges :

Dans la création renouvelée et délivrée de la douleur, celui qui n'aura pas été trouvé orné des rameaux de la pureté ne jouira pas du repos, parce qu'il n'a pas observé le commandement de Dieu selon la loi, et il n'entrera pas dans la terre promise, s'il n'a pas fêté auparavant les Tabernacles. Car ceux-là seuls qui ont fêté la Scénopégie entrent dans la terre sainte : partis de ce qu'on appelle les Tabernacles, ils vont en hâte, jusqu'à ce qu'ils arrivent dans le temple et la cité de Dieu et qu'ils s'avancent vers une joie plus grande et plus glorieuse, comme le montrent aussi les figures qui existaient chez les Juifs. De même, en effet, que les Israélites sortis de ces frontières de l'Égypte firent route tout d'abord et arrivèrent aux Tabernacles et, repartis de là encore, vinrent dans la terre promise, de même en sera-t-il pour nous. Je me mets donc en route d'ici et je sors moi aussi de l'Égypte de cette vie ; j'arrive tout d'abord à la résurrection, la vraie Scénopégie, et là, ayant érigé ma tente ornée des fruits de la vertu, au premier jour de la fête de la résurrection, au jour du jugement, je célèbre avec le Christ le *millénium* du repos, ce qu'on appelle le septième jour, le vrai sabbat. Ensuite de nouveau suivant Jésus « qui a pénétré dans les cieux » (*Heb.*, 4, 14), je vais encore comme eux après le repos de la Scénopégie dans la terre promise, au ciel ; je ne me suis pas arrêtée dans les tabernacles, c'est-à-dire ce tabernacle de mon corps n'est pas resté le même, mais après le millenium il a été transformé en la grandeur et la beauté angéliques ¹ ; alors désormais, la fête de la résurrection accomplie, nous passons du lieu admirable du tabernacle vers les lieux plus grands et meilleurs et nous montons au-dessus des cieux « dans la maison même de Dieu, au milieu des

¹ Τοῦ σικηνώματός μου μὴ ἀπομείναντος τοιοῦτου, ἀλλὰ... μεταβληθέντος ἀπὸ τοῦ σχήματος τοῦ ἀνθρωπίνου καὶ τῆς φθορᾶς εἰς ἀγγελικὸν μέγεθος καὶ κάλλος. Méthode note ici le passage de la nature adaptée au millenium à la nature parfaite et incorruptible des élus dans la résurrection définitive. Il n'y a pas de contradiction avec le *De res.*, I, 51, p. 305, où il soutient que nous serons semblables à des anges, mais non des anges. Les différences qu'il peut y avoir à ce point de vue entre les deux œuvres s'expliquent, comme le remarque A. BIAMONTI, *loc. cit.*, p. 198, par le but différent de ces deux traités. Le *Banquet* se propose l'éloge de la chasteté et le *De res.* défend la résurrection de la chair. Il est naturel que, dans ce dernier, Méthode insiste sur l'identité de l'individu humain.

chants de jubilation et des acclamations d'actions de grâce d'une multitude en fête » (*Ps.*, 42, 5) ¹.

Dans le *De resurrectione*, on ne trouve qu'une seule allusion au *millenium*, et encore assez vague : « Le Paradis, dit Méthode, est un lieu de cette terre destiné aux saints pour qu'ils y passent un repos et une vie exempts de douleur ². » Bien que le terme ἀνάπαυσις (repos) caractérise la première résurrection, il pourrait ici ne désigner que la résurrection définitive. En effet, dans un autre passage du même traité où la fête des tabernacles est présentée comme figure de la résurrection, il n'est pas fait allusion au *millenium* ³. Faut-il y voir, comme se le demande M. A. Biamonti en étudiant cette question dans notre auteur ⁴, une évolution de la pensée de Méthode entre la composition du *Banquet* et celle du *De resurrectione*, œuvre certainement postérieure ? L'évêque d'Olympe aurait-il abandonné les vues millénaristes ? On ne saurait l'affirmer. Il suffit de constater que, dans cette dernière œuvre, les deux phases de la résurrection paraissent se confondre : la résurrection définitive se présente avec les particularités caractéristiques que le *Banquet* avait attribuées à la première. Dans les deux cas, le corps est réuni à l'âme mais dépourvu désormais de tout besoin matériel et de toute tendance charnelle, la création renouvelée se trouve associée au sort des justes, le sort des pécheurs est complètement passé sous silence. De plus, dans le *Banquet*, la première résurrection apparaissait comme un triomphe plus particulièrement réservé aux chastes. Le *De resurrectione* leur fait une promesse semblable :

Lorsque l'univers sera submergé par le feu qui descendra du ciel, les corps qui auront vécu dans la pureté et la justice marcheront sur ces flammes comme sur une eau rafraîchissante, sans en éprouver aucune douleur ⁵.

¹ *Bqt.* IX, 5. Bw., 119, 27.

² *De res.*, I, 55. Bw., 313, 6.

³ *Ibid.*, II, 21. Bw., 375.

⁴ *Cf. op. cit.*, p. 198.

⁵ *De res.* II, 23. Bw., 378, 11.

La transformation de l'univers. — Quelles que soient les étapes de la résurrection, elle se produira dans le monde actuel qui subsistera transformé après un bouleversement universel. Voici ce que Méthode écrit là-dessus dans le *De resurrectione* :

Ceci ne me plaît pas non plus : de dire que l'univers périra de fond en comble et qu'il n'y aura plus ni terre, ni air, ni ciel. Tout le monde en effet sera submergé et brûlé par le feu descendu d'en haut pour en être purifié et renouvelé ; mais toutefois il ne tombera pas dans une ruine et une destruction totales. Si en vérité il eût été mieux pour le monde de ne pas être que d'être, pourquoi Dieu en créant le monde aurait-il choisi le pire ? ¹

Après avoir cité ensuite le passage de saint Paul (*Rom.*, 8, 19, 21) sur les désirs des créatures qui attendent la glorification des élus pour être arrachées au changement et au dépérissement, il le commente ainsi :

La création reste donc, transformée en une forme meilleure et plus noble, pleine de joie et d'allégresse à cause de la résurrection des fils de Dieu, à cause desquels maintenant elle gémit dans les douleurs de l'enfantement, en attendant elle aussi notre rachat de la corruption du corps, pour que, lorsque nous serons ressuscités, que nous aurons rejeté la mortalité de la chair... et que nous serons libérés du péché, elle aussi soit libérée de la corruption, n'étant plus assujettie à la vanité mais à la justice ².

Isaïe n'a-t-il pas parlé d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle, et le Seigneur n'a-t-il pas déclaré par ce prophète qu'il n'avait pas fait la terre en vain, mais pour qu'elle soit habitée ³ ? Cet univers ne peut donc avoir été fait en vain, c'est-à-dire pour être livré à la corruption, mais pour être habité et continuer d'exister.

C'est pourquoi il est nécessaire d'admettre que la terre et le ciel existeront encore après la conflagration et le bouleversement de toutes choses ⁴.

¹ *De res.*, I, 47. Bw., 297, 11.

² *De res.*, I, 47. Bw., 298, 17.

³ *Isaïe*, 66, 21 ; 65, 21.

⁴ Bw., 299, 18.

Pourtant l'Écriture ne dit-elle pas à plusieurs reprises que le ciel et la terre passeront ¹ ? Cela n'indique-t-il pas la destruction du monde ? Méthode répond que ces textes doivent s'entendre d'un changement en mieux ². La première forme périra pour être transformée en un état supérieur. C'est le sens indiqué par l'Écriture quand elle dit : « La figure de ce monde passe » (*I Cor.*, 7, 3). Il en sera comme de la forme de l'enfant, qui disparaît pour faire place à la grandeur et à la beauté de l'homme parfait :

Il faut s'attendre à ce que la création sera bouleversée, comme si elle devait disparaître dans la conflagration universelle, afin d'être aussi renouvelée, mais elle ne périra pas, de sorte que ceux qui seront rénovés, nous vivrons dans le monde rénové, exempts de douleur, selon ce qui a été dit dans le *Psaume* 103 : « Tu enverras ton esprit et les êtres seront créés et tu renouvelleras la face de la terre », et Dieu y fera régner désormais un printemps éternel ³.

Du millénarisme proprement dit l'évêque d'Olympe a donc élagué toute représentation grossière, peut-être même a-t-il été jusqu'à en abandonner la conception caractéristique : la double résurrection et le *millenium*. Celle-ci, fortement combattue par Origène, était, à la fin du III^e siècle, à la veille de disparaître. Les vues millénaristes étaient en parfait accord avec le système théologique de Méthode. Elles mettaient en valeur l'excellence de la nature entière, que Dieu a créée bonne, et dont le mal ne triomphera pas ; Méthode ne pouvait que leur être favorable. Contre l'eschatologie origéniste qui enferme l'homme dans une série de changements cosmiques, elles lui permettaient de défendre l'individualité de l'être humain et la fixité de ses éléments. Mais il les a marquées fortement de l'empreinte de son ascétisme.

Comme le dit M. A. Biamonti dans la conclusion de son étude sur l'eschatologie de Méthode, l'originalité de l'évêque d'Olympe a consisté à défendre la résurrection de la chair et l'aptitude de la matière à participer à la béatitude,

¹ *Mt.*, 24, 35 ; *Jer.*, 51, 6. *Ps.*, 101, 27.

² *De res.*, I, 48.

³ *Ibid.* Bw., 301, 5.

sans toutefois admettre des doctrines d'un grossier matérialisme, et en même temps à exalter la victoire de l'esprit sur la chair, à chanter le triomphe de la chasteté, sans céder à un dualisme cosmique et pessimiste auquel l'ascèse origéniste n'avait pas réussi à se soustraire ¹.

¹ « Così l'ascetismo di Metodio riappare anche nelle sue concezioni escatologiche, e in questo sta la grande originalità del vescovo di Olimpo : egli difende la risurrezione della carne e la capacità della materia di partecipare alla beatitudine senza sottoscrivere a dottrine materialistiche ed edonistiche, e nello stesso tempo esalta la vittoria dello spirito sulla carne, inneggia al trionfo della castità, senza soggiacere a un idealismo cosmico, pessimistico. » A. BIAZZONI, *loc. cit.*, p. 201-202. Une note fait remarquer comment l'ascèse origéniste aboutit au dualisme et au mépris de la matière : Hiéracas, disciple d'Origène, qui vivait vers 300 à Léontopolis, en Égypte, et qui professait sur la virginité des opinions fort semblables à celles de l'évêque d'Olympe, s'en sépare cependant très nettement par son opposition décidée à la résurrection de la chair. Cf. ΕΡΙΦ., *Haer.*, 67.

LIVRE III

LES SOURCES DE LA PENSÉE DE MÉTHODE

En étudiant chacune des idées théologiques ou morales de l'évêque d'Olympe nous avons vu quel rapport elles avaient avec les conceptions religieuses et philosophiques du milieu dans lequel il vivait à la fin du III^e siècle. Il reste maintenant à grouper ces remarques éparses pour mieux nous rendre compte de l'importance propre, dans la pensée de Méthode, de chacune des sources auxquelles elle s'est alimentée : l'Écriture, la Tradition, la Philosophie. Comment interprète-t-il les textes sacrés auxquels il fait si souvent appel ? Dans quelle mesure reproduit-il les doctrines courantes dans l'Église ou les idées propres aux écrivains chrétiens, ses devanciers ? Quel secours enfin a-t-il demandé aux lumières de la raison hellénique ? La vue d'ensemble qui va suivre nous montrera la façon dont Méthode a utilisé l'Écriture, ce qu'il doit à la Tradition et quels ont été ses rapports avec la philosophie.

SECTION I. — L'ÉCRITURE

§ 1. IMPORTANCE DE L'ÉCRITURE

Dès la première page du *Banquet* et dans ses autres œuvres, Méthode a beaucoup insisté sur la connaissance de l'Écriture¹. Il y voit le moyen indispensable pour que la vierge

¹ Au sujet de la façon de désigner et de citer l'Écriture et pour le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament cf. BONWETSCH, *die Theologie des Methodius von Olympos*, p. 140, sqq. Les formules de citations sont très variées. Elles sont relevées, note 3, p. 140. Le canon de l'A. T. est celui du judaïsme hellénique. La *Sagesse* a été souvent citée (27 fois), ainsi que l'*Ecclésiastique* et *Baruch*. La composition du N. T. est déjà à peu près celle que représente Eusèbe. Parmi les évan-

puisse offrir au Seigneur un sacrifice complet et lui consacrer, à la fois, son esprit et son corps. Vivement, il s'élève contre les vierges qui n'ont guère le souci de s'instruire dans la doctrine :

Beaucoup, dit-il, croient que s'instruire est chose accessoire et pensent faire des merveilles si elles prêtent un instant attention : il faut les exclure. La médiocrité, la platitude et une sagesse douteuse ne doivent avoir rien de commun avec les enseignements divins ¹.

Clément d'Alexandrie et Origène avaient fait, de la connaissance des Écritures et de l'intelligence des vérités divines, une sorte d'état supérieur de perfection : la gnose, qui venait se substituer à la foi du chrétien ordinaire. Cette conception du gnostique chrétien a disparu chez Méthode, mais l'élément intellectuel, la part faite à la connaissance, reste chez lui très accentué ².

La connaissance des Écritures, condition de la foi et de la vertu. — La connaissance approfondie de l'Écriture, comme celle de la vérité en général, est, en effet, une des conditions de la foi et de la vertu. Si l'âme en est dépourvue, elle se tournera facilement vers le mal. La doctrine est un sel purificateur qui chasse du corps la pourriture, c'est-à-dire les passions, opposées à la raison ³.

[Aussi les mauvais esprits], qui cherchent à détourner les hommes de leur créateur et de son Fils unique Jésus-Christ, s'opposent-ils

giles *Matthieu* est le plus souvent cité, parmi les épîtres, l'*Épître aux Romains* et les 2 *aux Corinthiens*. L'*Épître aux Hébreux* est attribuée à Paul. L'*Apocalypse* de saint JEAN, souvent utilisée, a toute sa valeur d'écrit inspiré. Outre la plupart des livres du N. et de l'A. T., Méthode cite aussi parmi les livres inspirés ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν un apocryphe que l'on suppose être l'*Apocalypse de Pierre* (*Bqt*, 2, 6).

¹ *Bqt*, I, 1. BONWETSCH, p. 9, lignes 13-16.

² Le mot γνῶσις, qui se rencontre plusieurs fois dans Méthode, signifie le plus souvent une simple connaissance. Dans deux ou trois passages seulement, il se rapproche du sens spécial d'intelligence particulière des vérités divines. *Bqt*, VII, 1. Bw., 71, 5 : Procille appelle d'en haut « le vent de la gnose, λιγυρόν οὔρον πνεῦσαν γνῶσεως. » *Bqt*, VIII, 8 ; Bw., 90, 11 : la forme du Logos est imprimée et engendrée dans les baptisés κατὰ τὴν ἀκριβῆ γνῶσιν καὶ πίστιν. VIII, 9. Bw., 91, 18 : dans ceux qui ont senti le mystère de la grâce, le Christ, ὁπότε ἐπέστρεψαν καὶ ἐπίστευσαν, κατὰ τὴν γνῶσιν καὶ τὴν σύνεσιν γεννᾶται.

³ *Bqt*, I, 1 ; Bw., p. 8, 15-17.

à ceux qui suivent le chemin de la vérité... et empêchent-ils les pensées qui conduisent à l'immortalité... Voilà pourquoi ils font en sorte que nous soyons sans connaissance de la parole divine et de la parole naturelle ; ils sont jaloux de ceux qui s'appliquent à la compréhension de l'Écriture, désirant que ces âmes commencent à éprouver des mouvements irraisonnables. Car, lorsque l'âme n'est pas affermie et n'a pas écouté les saintes paroles... elle est attirée par toutes les magnificences de Caïn que font miroiter, devant elle, les démons en la poussant à des pensées irraisonnables ¹.

Si la science de l'Écriture et des enseignements divins est un préservatif pour l'âme contre les affections désordonnées des sens, la vertu, d'autre part, est une préparation nécessaire pour arriver à la pleine vue de la vérité. C'est dire que, pour Méthode, la foi et les œuvres, la gnose et l'ascèse, vont de pair et se complètent mutuellement. Au jour de la résurrection, dit-il, nous devons être ornés des fruits de la vertu et des fruits de la foi ² :

« Vous prendrez pour vous, le premier jour, le fruit de l'arbre de la saison et des touffes de palmier (*Lev.* 23, 40). » Moïse indique ainsi la pratique des enseignements divins, τὴν ἄσκησιν τῶν θεῶν μαθημάτων, par lesquels l'âme, victorieuse des passions, est purifiée et ornée, une fois les péchés rejetés hors d'elle comme des balayures. Il faut, en effet, venir purs et parés à cette fête et, comme à la parure, mettant tous vos soins aux exercices et aux pratiques de la vertu ; car, purifié, par des pratiques et des exercices pénibles, des pensées mauvaises qui l'obscurcissaient, l'esprit jette un regard perçant sur la vérité. C'est ainsi que la veuve de l'Évangile retrouva le quadrans ³ après avoir balayé sa maison et en avoir rejeté les ordures, c'est-à-dire les passions, qui enveloppent notre âme de ténèbres ⁴...

Dans ces lignes, on sent l'influence de la conception du gnostique chrétien selon l'idéal d'Origène : s'élever par une grande sévérité de vie, par l'ascèse, à une connaissance plus

¹ *De cibis*, 1 ; Bw., 428, 2, sqq.

² *Banquet*, IX, 3.

³ Quart de l'as. *Marc*, XII, 42.

⁴ *Bgt*, IX, 4. Bw., 118, 7-17.

parfaite de la vérité divine. On y retrouve aussi cette pensée familière aux écrivains chrétiens des premiers siècles, que la pureté du cœur est nécessaire pour arriver à la foi ¹. La méditation approfondie des Écritures est donc, pour Méthode, le couronnement d'une vie remplie par les exercices de la vertu. Sel purificateur de l'âme, elle est étroitement associée à la vertu qui donne à l'esprit la liberté indispensable pour recevoir les clartés de la foi.

Dieu, révélateur du sens des Écritures. — En nous-mêmes, nous ne trouvons pas cette intelligence des enseignements divins, ni les forces que réclame le travail de la purification de notre âme. Elles ont pour auteur le divin jardinier, le Père céleste, grâce auquel nous pouvons déraciner de notre âme les mauvaises plantes et y faire fleurir toutes les vertus. Semblable au grain de sénévé, la semence divine de la foi, proportionnée à nos faiblesses, tombe toute petite dans le sillon de nos âmes pour y grandir jusqu'à la crainte de Dieu. C'est bien le Père céleste « qui sème ainsi invisiblement et assidûment dans nos cœurs la doctrine véritable,... après en avoir arraché les plantations mauvaises, c'est-à-dire les mauvaises pensées et les mauvais actes ². » C'est pourquoi Méthode invoque son assistance pour donner une juste interprétation de l'Écriture :

Confiant dans le Seigneur qui peut produire en moi la parole, je me mets à l'œuvre..., c'est l'Esprit-Saint qui engendre dans l'homme digne et pur une bonne parole et des pensées divines. Acquiers donc confiance dans le Seigneur, ô mon âme, éclaire-toi de la lumière de la gnose ³... Ce sont surtout ceux qui ont été purifiés par l'Esprit et qui ont été libérés par la lumière divine des pensées charnelles qui peuvent comprendre ces paroles [de l'Écriture]. Aussi prions-nous Dieu, le grand auteur des dons, par Jésus-Christ, dans l'Esprit Saint, qu'il nous enseigne la véritable connaissance ⁴.

¹ Elle se trouve exprimée notamment par THÉOPHILE d'Antioche dans une belle page de l'*Apologie à Autolykos*. Cf. A. PUECH, *les Apologues grecs*, p. 216.

² *De lepra*, 2. Bw., p. 452.

³ *De sang.*, 1. Bw., p. 478, 6, sqq.

⁴ *Ibid.*, 2. Bw., p. 479, 16, sqq.

Procille exprime poétiquement la même idée au début du septième discours du *Banquet*. Elle invoque la Sagesse divine aux dons riches et variés. Comme le vent qui amène les navires au port, c'est le « souffle intelligent de la Sagesse... brise légère qui descend des trésors de Dieu le Père, qui nous donnera à toutes, dit-elle, ce vent vif et favorable de la gnose et nous mettra à même de mener sans trouble à bon terme le cours de nos discours » ¹.

§ 2. LES SENS DE L'ÉCRITURE

Supériorité du sens spirituel. — Cette connaissance pour laquelle Méthode invoque l'assistance de l'Esprit Divin, est surtout celle du *sens spirituel* de l'Écriture. Il est, à ce point de vue, bon disciple d'Origène et continue, à la suite du maître, à faire un large emploi de l'exégèse allégorique. L'Écriture, déclare-t-il, au troisième discours du *Banquet*, cache un sens plus élevé que celui des mots eux-mêmes du récit ². Et avant de donner l'interprétation allégorique des prescriptions du *Lévitique* au sujet de la lèpre :

[Les mots, dit-il ³, ne sont qu'enveloppe et ombre] tandis que Dieu a voulu nous conduire à la lumière de la vérité... Celui, en effet, qui se borne à comprendre extérieurement l'Écriture est privé du sens spirituel, comme quelqu'un qui voit, dressées, des murailles de pierres nues. Mais celui qui a frappé fortement, qui a déchiré le rideau spirituel, après avoir été soulevé des ailes comme un oiseau vers les hauteurs par le souffle de l'Esprit de Dieu, celui-là est arrivé à l'intime compréhension de l'Écriture, c'est-à-dire au Saint des Saints ; et, arrivé à la grande lumière, il est nourri par les éclairs de la vraie Beauté. Car, de même que les arbres se dépouillent en hiver de la parure de leurs fruits, mais retrouvent leur parure au printemps, à la pousse de nouvelles feuilles — ainsi, dis-je, les paroles des Prophètes comprises simplement, paraissent un bois desséché et n'ont pas de sens, mais comprises avec sagesse, on les

¹ Bw, p. 71, 3.

² Bqt, III, 1. Bw., p. 27, 4-5.

³ De lepra, 4. Bw., 454, 11.

aperçoit recouvertes de fruits et de feuilles agréables et portant une floraison de sens multiples.

C'est pourquoi la Lycienne, versée dans l'étude des Écritures, que Méthode fait entrer en scène dans la seconde partie du *De lepra*¹, recommande de rechercher le sens spirituel et d'y pénétrer toujours plus avant avec grande patience, quelques difficultés que l'on puisse y rencontrer. Au début du *De sanguisuga*, Méthode parle encore de ces difficultés. « Il ne faut pas, dit-il, être paresseux et se laisser arrêter de scruter l'Écriture. » Toutefois, il faut apporter dans cette recherche sagesse et modération. Citant l'exemple de celui dont parle l'Évangile, qui voulait bâtir une tour et laissa l'ouvrage à demi achevé, il donne le conseil prudent de mesurer ses forces et de ne pas prétendre « s'élever à l'impossible, c'est-à-dire à des connaissances qui dépassent notre intelligence ».

Exégèse allégorique de l'Ancien Testament : les principes. —

Cette exégèse allégorique, Méthode l'a employée surtout dans le commentaire de l'Ancien Testament. Il s'inspire des mêmes principes qu'Origène². Comme lui, il s'autorise de l'exemple

¹ *De lepra*, 13.

² Au sujet de l'allégorisme dans Origène, voir J. DENIS, *Philosophie d'Origène*, Paris, 1884, chap. I, et F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, introd., p. XV-XX. On ne saurait dire que l'évêque d'Olympe emprunte directement à Origène sa méthode allégorique. L'allégorisme était courant au III^e siècle, dans le milieu alexandrin, chez les chrétiens aussi bien que chez les Juifs et les païens. Les philosophes grecs, les Stoïciens notamment, avaient, depuis longtemps, mis en vogue les interprétations allégoriques des mythes païens. Cf. DECHARME, *Critique des traditions religieuses grecques*, p. 270-352 ; Th. GOMPERZ, *Les Penseurs de la Grèce*, trad. REYMOND, I, p. 398, sqq. La méthode était générale dans le monde grec au premier siècle de notre ère. PLUTARQUE, dans *Isis et Osiris*, l'applique aux mythes de la religion égyptienne.

Les Juifs alexandrins éprouvèrent le besoin, sous l'influence de la philosophie grecque, de donner aux récits de leurs Livres Saints un sens élevé et mystérieux. D'après E. BRÉHIER (*Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, chap. III), les origines de la méthode allégorique chez les Juifs sont assez obscures. Philon surtout a fait un usage constant de l'allégorie morale, bien qu'il maintienne et utilise l'exégèse littérale. Cf. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, II, p. 294, sqq.

Clément d'Alexandrie et Origène continuent Philon. CLÉMENT use constamment de la méthode allégorique sans jamais se préoccuper du sens littéral. Il copie, par moments, les allégories du célèbre écrivain juif auquel il emprunte principes et méthodes. Dans le V^e *Stromate*, il donne la justification du système : les plus

de saint Paul. Thalie, dans le *Banquet*, au début du troisième discours, oppose l'interprétation de Paul, ce favori de l'Esprit, ce sage, qui a vu dans les rapports d'Adam et d'Ève, le symbole de l'union du Christ et de l'Église, à l'interprétation littérale de Théophile, qui, au discours précédent, a paru donner à la parole sacrée « un caractère trop matériel en ne faisant parler l'Écriture que de conceptions et de naissances » ¹. Sans doute la première explication littérale est très solide, mais « il faut y joindre le sens plus élevé, scruter plus profondément l'Écriture » et suivre Paul lorsqu'il déclare que ce passage se rapporte au Christ et à l'Église ².

De plus, en beaucoup d'endroits de l'Écriture, le sens littéral serait indigne de Dieu qui a inspiré les Livres Saints ³. Dieu ne se préoccupe pas des choses inanimées comme le pensent « les Juifs charnels ⁴ », mais bien des êtres raisonnables, déclare la femme de Lycie dans le *De lepra*, et c'est dans un sens spirituel qu'il faut entendre, par exemple, les prescriptions du *Lévitique* au sujet de la lèpre : lèpre de la chaîne et de la trame du vêtement, lèpre de la peau. « L'Écriture ne contient rien d'inutile » ⁵. Parlant de peau et de vêtement, Dieu nous donne ses commandements au sujet des

hautes vérités ne peuvent être exprimées de leur nature que par des symboles. La Vérité s'enveloppe de mystères, car elle est trop éblouissante pour le commun des hommes. Cf. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, thèse, Paris, 1898, p. 205, sqq. C'est là un trait qui rappelle la mentalité antique. Les anciens attribuaient à la vérité un caractère aristocratique. Ils croyaient qu'elle se cachait sous des signes qu'un petit nombre seulement d'initiés pouvaient interpréter.

Comme Clément d'Alexandrie, Origène, lui aussi, allégorise avec la plus grande liberté, bien qu'il admette le sens littéral. Il va jusqu'à nier la réalité des récits historiques chaque fois qu'il les trouve contraires à la vérité métaphysique, à la morale et à la raison. Guidé par une conception exagérée de la parole inspirée et ne faisant pas suffisamment la part de l'hagiographe, il cherche sous les imperfections ou les détails de l'Écriture des mystères profonds et se livre à des commentaires fantaisistes. On comprend combien pareille méthode aurait été fatale au contenu des Livres Saints s'il n'y avait eu, sur certains points, une règle extérieure d'interprétation : la tradition ecclésiastique, « la règle de foi apostolique », à laquelle Clément et Origène eux-mêmes demandent à l'interprète d'être fidèle.

¹ Bw., p. 27, 18.

² Bqt, III, 2. Bw., p. 29, 14-16.

³ *De lepra*, 14.

⁴ Bw., p. 469, 9, sq.

⁵ *De lepra*, 15.

péchés de la chair et de l'esprit, il nous recommandé la pureté dans les actes et dans la foi.

Nous arrivons à la raison fondamentale qui explique la grande vogue de l'exégèse allégorique parmi les anciens écrivains chrétiens. L'Ancien Testament est la figure de la nouvelle alliance, « la loi est l'ombre des biens à venir » (*Heb.*, X, 1). Tout y est destiné à notre enseignement. Même les détails qui paraissent inutiles ou vulgaires ont un sens spirituel que nous devons nous attacher à découvrir. C'est la pensée que Méthode a développée à plusieurs reprises.

Pourquoi ces prescriptions sur les aliments de l'Ancienne Loi, se demande-t-il ¹ ? Est-ce pour nous éviter de nous souiller au contact de certaines viandes ? Mais alors la Loi ne devrait pas permettre d'abattre les animaux qui nous sont utiles, comme les bœufs ou les moutons. Elle ne devrait permettre de manger que ceux qui ne nous rendent pas de service. Dieu n'a cependant rien commandé d'inutile : de même que les ordonnances des médecins sont prescrites en vue de la santé des malades, de même cette loi sur les aliments et les sacrifices devait indiquer aux âmes le chemin de la piété. Dieu, semblable à un pédagogue ² qui apprend tout d'abord aux enfants à tracer de petits traits, voulait éprouver les âmes dans de petites choses pour les amener à de plus hautes. Comme la Loi, d'après saint Paul, est l'ombre des biens futurs, ces prescriptions ont donc pour objet de nous amener à une vie selon la raison et à l'intelligence de l'Écriture. A les entendre au sens littéral elles se contredisent même. Les distinctions de la Loi, à propos, par exemple, des animaux purs ou impurs selon qu'ils sont ruminants ou qu'ils ont les sabots fendus, sont bien embrouillées. Certains animaux seraient ainsi moitié purs, moitié

¹ Par suite de l'absence de sens historique, au troisième siècle, on ne s'expliquait pas la raison d'être des prescriptions de l'Ancienne Loi dans le milieu et à l'époque où elles furent établies. ORIGÈNE trouvait dans la législation mosaïque des absurdités et des impossibilités. *De princip.*, IV, 3, 2. Ce n'était pas étonnant d'ailleurs, étant donné qu'il entendait le sens littéral d'une façon beaucoup plus stricte que nous et qu'il en excluait toute expression figurée. Cf. PRAT, *Origène*, p. 128-129.

² *Gal.*, 3, 24 : « La loi a été notre pédagogue pour nous conduire au Christ. »

impurs. Il faut donc choisir le sens spirituel de cette loi sur les aliments.

Ce qui, dans l'Ancienne Loi, s'appelle sabot fendu est, dans la nouvelle, une vie active selon la raison. Ce qui s'y appelait ruminer la nourriture n'est autre maintenant que comprendre l'Écriture avec intelligence, afin que nous ne subissions pas de dommage à ne la comprendre que simplement ¹.

De même, comment accepter le sens littéral au sujet de l'impureté d'un cadavre et de ce qui l'environne ² ? Pourquoi le corps d'un mort serait-il impur ? Nous devons tous être réduits à cet état. D'ailleurs, d'après saint Paul, les morts sont plus purs que nous, puisqu'ils sont délivrés du péché. Il s'agit donc de la mort de l'âme, de la mort éternelle du péché.

Dans le *Banquet*, c'est la même exégèse qui a les faveurs de Méthode. Au neuvième discours, après avoir cité le texte du *Lévitique* qui a trait à la Fête des Tabernacles, Tysiane s'élève contre l'interprétation littérale des Juifs qui « volettent autour de la lettre nue de l'Écriture comme le font aussi les êtres appelés bourdons sur les feuilles des légumes, et non sur les fleurs et les fruits à la façon de l'abeille ; ils penseront absolument, dit-elle, que ces paroles et ces prescriptions ont été émises au sujet d'un tabernacle tel que celui qu'ils fabriquent, comme si Dieu trouvait son plaisir aux parures périssables qu'eux-mêmes, pour orner, empruntent aux arbres : ils n'ont aucune conscience de la richesse des biens à venir » ³.

C'est donc un signe d'incroyance que de méconnaître le sens spirituel à la suite des Juifs charnels qui n'ont pas encore admis la venue du Christ ⁴.

¹ *De cib.*, 8. Bw., p. 437, 7-10.

² *Ibid.*, 13.

³ Bw., p. 113, 23, sq.

⁴ Les Juifs restaient obstinément attachés aux coutumes et aux pratiques religieuses nationales. Dans leur polémique contre eux, les écrivains chrétiens s'attachaient à démontrer que le culte tout spirituel du Christ avait aboli les sacrifices et les cérémonies de l'Ancienne Loi. Ceux-ci n'étaient que la figure d'un culte plus élevé. « La Loi, disait ORIGÈNE, in *Levit.* hom. X, 1, comparée à l'Évangile est comme ces modèles en terre que fait l'artiste avant de couler la statue en bronze ; modèles nécessaires jusqu'à ce que l'œuvre même s'accomplisse, mais dont l'utilité cesse dès que la statue est faite. » Cf. DENIS, *Philosophie d'Origène*, ch. I.

Les Juifs, continue Tysiane ¹, doivent avoir honte de ne pas percevoir la profondeur des Écritures et de croire que la Loi et les Prophètes ont tout exprimé d'une façon matérielle; ils n'aspirent qu'aux biens du monde et préfèrent la richesse extérieure à celle de l'âme. Comme les Écritures se divisent en figure du passé et en figure de l'avenir, les malheureux, après avoir abandonné l'avenir comme s'il était déjà passé, ils mettent fin aux figures!

Dans le sacrifice de l'Agneau, ils ne voient qu'un souvenir du salut de leurs ancêtres tirés de l'Égypte, mais ils ne reconnaissent point la figure du sacrifice du Christ; ils ignorent que les âmes marquées au sang du Christ seront protégées, à la fin du monde, contre les anges vengeurs.

Voilà un exemple, dit-elle ², qui nous montre que les Juifs voyaient dans les événements présents des figures du passé: ils ont ainsi perdu l'espérance des biens futurs. Ils n'ont voulu reconnaître ni que la figure annonçait l'image, ni que l'image elle-même annonçait la vérité. Or la Loi est la figure et l'ombre de l'image, c'est-à-dire de l'Évangile, et l'image, l'Évangile, est la figure de la Vérité. Les Anciens, en effet, et la Loi nous ont annoncé, en les prophétisant, les caractères de l'Église, et l'Église, à son tour, annonce les caractères des siècles nouveaux. C'est pourquoi nous qui avons reçu le Christ, qui a dit « Je suis la Vérité », nous savons qu'ombres et figures ont cessé, nous nous élançons vers la Vérité...

Telle est l'idée dominante qui, chez les écrivains chrétiens des premiers siècles, justifie l'exégèse allégorique des Livres Saints. Nous la trouverions encore au cinquième discours ³, exprimée plus brièvement, mais à peu près dans les mêmes termes et avec la même allusion au texte de l'*Épître aux Hébreux*. C'est aussi la même pensée dans le *De cibis* ⁴: l'humanité, éloignée de la bienveillance divine après la séduction, avait reçu, comme des ombres, des signes accommodés à sa faiblesse au moyen desquels elle pût reconnaître la vérité. La révélation de la Loi devait rendre l'humanité

¹ Bw., p. 115, 5-11.

² Bqt, IX, 2; Bw., 115, 22, sqq.

³ Ibid., V, 7.

⁴ De cib., 11.

capable de cette loi spirituelle que nous a enseignée Jésus-Christ.

L'Ancien Testament est donc une ombre que le Nouveau illumine. « Maintenant et désormais l'ombre est devenue claire, la Loi s'est accomplie, l'espérance s'est rapprochée, la Vérité est apparue... Dieu a envoyé son Fils racheter l'homme qui était sous la Loi ¹. » Ce caractère mystérieux et figuratif de l'ancienne Loi a été expliqué dans la nouvelle par les Apôtres, car l'Écriture entière forme un tout harmonieux dont l'Esprit-Saint est l'auteur ². Méthode le dit en termes poétiques dans l'introduction du *De autexusio* : ce n'est pas un chant fatal comme celui des Sirènes, qu'il désire entendre mais le chant du « chœur divin des Prophètes » et « la symphonie... du chœur des Apôtres..., car les uns ont chanté par avance les mystères de l'économie divine et les autres chantent, en les interprétant, les mystères annoncés par les premiers. Oh ! l'harmonieuse symphonie composée par l'Esprit Divin ! »

Exégèse allégorique : détail, Ancien Testament. — D'après ces principes, Méthode va chercher dans chaque fait et chaque prescription de l'ancienne Loi, même dans les détails poétiques des *Psaumes*, un enseignement spirituel à l'usage de ceux qui vivent maintenant sous la loi chrétienne. Les exemples de cette exégèse se rencontrent à chacune de ses pages. Ils ont été minutieusement relevés par Bonwetsch ³. La plupart ont été cités au cours de l'exposé de la théologie de Méthode. Je me borne à donner ici les principaux, en insistant seulement sur ceux que nous n'avons pas eu l'occa-

¹ *De cib.* 9 ; Bw., 438, 20-23.

² La continuité entre l'Ancien et le Nouveau Testament était rejetée par Marcion et ses disciples, qui opposaient le Dieu bon de l'Évangile au Dieu juste et cruel de la Loi. Entendant à la lettre les écrits des Juifs, ils faisaient ressortir ce que l'Ancien Testament contenait d'absurde ou de choquant pour le sens moral de leurs contemporains. C'est contre eux qu'il fallut insister sur l'harmonie des deux Testaments. L'exégèse allégorique permettait de résoudre facilement les difficultés. La polémique contre Marcion et ses disciples est l'une des causes qui expliquent la vogue de cette exégèse parmi les écrivains chrétiens.

³ *Théologie des M.*, p. 148-151. Je ne donnerai pas d'exemple pris dans les fragments d'authenticité incertaine. On les trouvera dans BONWETSCH, p. 151.

sion de rencontrer et qui sont plus remarquables d'ingéniosité.

Banquet. — I, 3 : la circoncision figure la fin des rapports charnels entre frères et sœurs. II, 2 : la génération des enfants est symbolisée par la formation d'Ève. III, 2 : l'union d'Adam et d'Ève est, à la suite de saint Paul, l'image des relations du Christ et de l'Église et par conséquent, III, 8, Adam est la figure du Christ et de l'Église puisque l'Église, dit saint Paul, est « née de la chair et des os du Christ ». La côte du Logos, c'est l'Esprit-Saint. IV, 2 : Pharaon est le type du diable qui, roi de cette Égypte qu'est le monde, voulait ensevelir les âmes dans les flots des passions. IV, 3-5 : explication du *Ps.* 137 « Super flumina Babylonis » : au milieu de la corruption du monde les âmes se confient à la pureté et aspirent au bonheur de la Jérusalem céleste. V, 4 : le grand vœu de *Num.*, 6, 2 est la pureté. V, 7 : le tabernacle érigé par les Hébreux dans le désert figure l'Église. V, 8 : l'autel d'airain représente le groupe des anciens et des veuves ; l'autel des parfums, la troupe des vierges. VI, 4 : la lampe qui devait brûler devant le voile du sanctuaire, *Lev.*, 24, 2, c'est la chasteté. Elle ne brûlait que jusqu'au matin, c'est-à-dire jusqu'à la venue du Christ, soleil de pureté. VII : interprétation du *Cantique des Cantiques*, 2, 2 ; 4, 9 : l'Époux est le Christ et l'Épouse, la Vierge ou l'ordre des vierges. VII, 4 : les 60 reines et les 80 concubines de *Cant.*, 6, 7-8, sont les âmes des justes de la création au déluge et celles des Prophètes. Pourquoi 60 ? 60 est un multiple de 6, le souvenir de l'œuvre des 6 jours était encore tout frais pour ces justes qui vécurent immédiatement après la création. Pourquoi 80 ? 80 est un multiple de 8 ; c'est à cause de la circoncision au 8^e jour ; les Prophètes « ont annoncé la circoncision de l'ogdoade spirituelle », c'est-à-dire la résurrection et le règne des justes au 8^e jour de la création, au commencement de l'éternité. IX, 1 : la Fête des Tabernacles, *Lev.*, 23, 39, sq., qui devait se célébrer le septième mois, est par conséquent la fête de la résurrection de nos corps au septième millénaire, symbolisé

par le repos du septième jour de la création, IX, 3 : le fruit dont il faut orner les tabernacles n'est pas celui du citronnier comme l'entendent les Juifs, c'est celui de la foi au Christ, arbre de vie. De cet arbre de vie vient un premier fruit : Moïse et les Prophètes, mais le fruit mûr est l'Évangile. X : l'apologue des arbres qui cherchent un roi, *Jud.*, 9, 8-15, figure les âmes qui, avant le Christ, implorent la miséricorde divine et les diverses lois qui leur ont été successivement données. Le figuier symbolise la loi du Paradis, le diable l'a dénaturée en enseignant à se couvrir de feuilles de figuier, c'est-à-dire de volupté ; la vigne, la loi donnée à Noé ; le diable l'a corrompue en enseignant l'ivresse au lieu de la joie spirituelle. Quant à l'olivier, avec encore plus d'ingéniosité sur les textes, Méthode lui fait symboliser la Loi et les Prophètes. On a déjà vu la signification du Buisson épineux qui accepte la royauté.

De resurrectione. — Ce traité contient peu de textes de l'Ancien Testament. I, 38-40 est consacré à l'explication de *Gen.*, 3, 21-24, des tuniques de peaux de bêtes dont l'homme fut revêtu, une fois chassé du Paradis. I, 53 : *Amos*, 3, 11, la tente abattue et reconstruite figure la résurrection de la chair. II, 10 : les quatre animaux dont parle *Ézéchiél*, 1, 10 ; 10, 14, sont le symbole des quatre éléments qui composent le monde. II, 21 : comme dans le *Banquet*, la Fête des Tabernacles est l'image de la résurrection de nos corps. II, 25, fait de l'histoire de Jonas une allégorie de la résurrection.

De cibis. — 11 : explication de *Num.*, 19, 14-21 : la vraie génisse, c'est la chair que le Christ a prise pour la purification du monde. 12 : la cendre de la génisse que l'on répandait sur le corps souillé figure la mort du Christ, puisque cette cendre purifiait et que maintenant sont purifiés ceux qui sont baptisés dans la mort du Christ (*Rom.*, 6, 3). 14 : *Num.*, 19, 16, « celui qui traverse un champ de cadavres, touche un cadavre ou la jambe d'un cadavre, ou s'approche d'un tombeau, devient impur » : le champ de cadavres n'est autre que la passion de l'incontinence dont innombrables sont les vic-

times. La jambe d'un cadavre représente ceux qui se sont séparés de l'Église et sont morts. Le sépulcre enfin figure les hypocrites que le Christ a traités de sépulcres blanchis. Il faut se purifier dès le premier contact de ces maux.

De lepra. — C'est encore une explication allégorique du *Lévitique* (*Lev.*, 13, 1-4). Tout ce qui concerne la lèpre matérielle doit s'entendre du péché, lèpre spirituelle.

De sanguisuga. — 2 : le titre du livre des *Proverbes*, *Paroimiai*, comparaisons, indique la manière dont les enseignements y sont présentés, le sens en est évidemment spirituel. 3 : *Prov.*, 30, 15 : il n'est pas question d'une sangsue matérielle mais de la puissance du mal qui vit dans les eaux spirituelles. 5 : *Ps.*, 106, 23 : « les vaisseaux qui vont en mer et font leur œuvre en maintes eaux ont vu les œuvres du Seigneur et ses merveilles dans l'abîme. » Quel est celui qui a la vue spirituelle si obscurcie, s'écrie Méthode, pour croire que le Psalmiste parle de ceux qui vont chercher la pourpre et les éponges au fond de la mer ? Ce n'est pas au fond de la mer, mais dans le ciel que se trouvent des merveilles : le soleil, la lune, les étoiles. Comprendons donc dans un sens plus élevé. Il s'agit des disciples du Christ qui s'embarquent de Jérusalem dans leur corps comme navires, après avoir vu les extraordinaires merveilles du Christ, et s'en vont en de nombreuses mers pêcher les hommes des profondeurs de l'erreur. 7-8 : explication de *Ps.*, 18, 2 « Les cieux annoncent la gloire de Dieu et le firmament l'œuvre de ses mains ; » -9- : du verset suivant : « le jour proclame ce message au jour et la nuit en donne connaissance à la nuit ». Par « jour » le Psalmiste a désigné les Saints, car sur ces âmes s'est levé le soleil de justice. Tous ceux qui sont assoiffés des paroles et des mystères du Christ sont ce jour spirituel, c'est-à-dire l'Église, que Salomon a vu se lever comme l'aurore (*Cant.*, 6, 9). « La nuit » ce sont les Prophètes, à cause de leur profondeur, et parce qu'ils ont annoncé en ombres l'Incarnation. C'est encore la Loi à cause de son obscurité et de son sens typique. La nuit

s'applique aussi aux Juifs, d'après saint Paul, à cause de l'aveuglement de leur cœur.

Nouveau Testament. — Au contraire d'Origène, dans le Nouveau Testament, en dehors des paraboles de l'Évangile, et de l'Apocalypse, où elle est naturelle, Méthode n'emploie pas l'exégèse allégorique.

Banquet. — III, 6 : parabole de la brebis perdue. VI, 2, 3, 4 : parabole des dix vierges : elles sont divisées en deux groupes de 5, car les vierges ont gardé purs leurs 5 sens ; elles vont au-devant de l'Époux avec leur corps, lampe aux 5 flammes. VIII, 5-13 explique *Apoc.*, 12, 1-6, la femme et son enfant, de l'Église et des baptisés. Cet enfant ne figure pas le Christ, car les révélations n'ont trait qu'au présent et à l'avenir. « Bien avant cette révélation secrète, le mystère de l'Incarnation du Logos était accompli, tandis que les paroles de Jean se rapportent au présent et au futur. » Le dragon qui balaye de sa queue le tiers des étoiles est le diable qui a fait errer les hérétiques sur la foi trinitaire. Les 7 têtes du monstre sont autant de vices, antithèses du Décalogue. Le désert où la femme séjourne 1.260 jours est la demeure d'Arètè dans laquelle le mal ne pénètre pas. Le chiffre 1.260 est le symbole de la Trinité.

De resurrectione. — II, 28 : *Apoc.*, 20, 13, « dedit mare mortuos suos et mors et infernus dederunt mortuos suos » : la mer, c'est-à-dire la substance humide, la mort, c'est-à-dire la terre qui reçoit les morts, et l'Hadès, c'est-à-dire l'air, parce qu'il est invisible, ont rendu les parties des éléments pour la résurrection des corps.

Sens allégorique multiple. — L'Écriture peut avoir des sens allégoriques multiples. En voici des exemples :

Banquet. — V, 2 : le veau, la chèvre et le taureau que Dieu dit à Abraham de lui offrir, sont la figure de la Trinité, et peut-être aussi des 3 âges de l'homme qu'il faut consacrer à Dieu. VII, 1 : l'Épouse du *Cant. des Cant.* est la Vierge, et aussi l'Église, et encore -8- la chair du Seigneur.

De lepra. — 15 : Méthode explique les divers sens du « vêtement » dont il est question *Lev.* 13, 47. C'est le vêtement du Seigneur, c'est-à-dire l'Église, ou encore la vierge épouse du Christ. L'humanité, vêtement impur avant la foi, a été purifiée par le Christ qui l'a illuminée dans sa chair comme d'un soleil.

Sens littéral. — L'explication allégorique permet de tirer de l'Écriture de riches applications morales. Elle est légitime : le Christ et les Apôtres ont vu dans l'Ancienne Loi de nombreux sens typiques ou allégoriques. Mais elle ne doit pas exclure le sens littéral ¹, et il faut qu'elle se tienne en de justes limites. Sans cela il n'y aurait plus de bornes à la fantaisie, et il n'est pas de doctrine qui, avec un peu d'ingéniosité, ne pût être fondée sur plusieurs textes de l'Écriture. Aussi, malgré ses préférences bien marquées pour ce genre d'interprétation, Méthode reconnaît la nécessité de sauvegarder le sens littéral dans les passages qui concernent le dogme traditionnel.

Marcelle, au second discours du *Banquet*, montre, d'après l'union d'Adam et d'Ève, que le mariage est bon et voulu de Dieu ; et Théophile, au discours suivant, avant de donner une interprétation allégorique du même passage, approuve nettement la première exégèse littérale ² ; « car il est bien dangereux, dit-elle, d'ignorer absolument le sens littéral, σφαλὲρὸν γὰρ πάντῃ καταφρονεῖν τῶν κεμένων, surtout dans la *Genèse*, où sont

¹ Le sens littéral est celui qui est énoncé directement par l'auteur inspiré. Propre ou figuré, il ressort du texte d'après les lois générales du discours. Il est nécessairement unique, car un homme sérieux ne saurait vouloir faire entendre en même temps plusieurs choses disparates. Au sens littéral peut se superposer un sens typique. Celui-ci dépend de la volonté particulière de Dieu qui attache parfois à tel fait de l'histoire ou à la façon de le raconter une signification spéciale ; c'est ainsi, par exemple, que l'immolation de l'agneau pascal ou le serpent d'airain, élevé par les Israélites dans le désert, étaient des figures de la passion du Christ. En dehors de ces deux sens les exégètes modernes n'en reconnaissent pas d'autre. Le sens moral, mystique ou spirituel, le sens dit « accommodatif », doivent rentrer dans ces deux catégories pour être des sens de l'Écriture. Cf. PRAT., *Origène*, p. 128.

² *Bqt*, III, 2 ; Bw., 29, 6. Marcelle cependant, au second discours, ne s'en tient pas toujours au sens littéral : II, 2, la formation d'Ève d'une côte d'Adam pendant le sommeil est la figure de la génération.

donnés par Dieu les décrets immuables pour l'ordre de l'univers... »

Ce sens littéral, Méthode le défend contre Origène ¹. Celui-ci, à l'aide d'une explication allégorique, se débarrassait facilement des passages de l'Écriture qui gênaient sa façon de concevoir la résurrection des corps. « Il ne se rappelle pas, dit l'évêque d'Olympe ², que les paroles de l'Écriture doivent être comprises tantôt comme les termes se présentent, tantôt dans un sens spirituel. » Par exemple, l'Écriture parle de deux sortes de vêtements : « Que mon âme se réjouisse dans le Seigneur, car il m'a revêtu des vêtements du salut » (*Is.*, 61, 10), ce sont des vêtements spirituels ; mais « ils ont partagé mes vêtements et les ont tirés au sort » (*Ps.*, 21, 19), indique clairement des vêtements visibles. Et, au contraire d'Origène, il entend au sens propre la vision des ossements desséchés, *Ez.*, 37 ; *Ps.*, 140, 7, « nos ossements sont disséminés dans l'Hadès ³ » ; le *Ps.*, 65, 10-12, « tu nous as éprouvés, tu nous as fait passer par le feu... ⁴ » ; l'apparition de Samuel, *Sam.*, 8, 12 ⁵.

¹ ORIGÈNE admettait en principe, je l'ai déjà fait remarquer, le sens littéral et historique. Par instants même, il a paru vouloir se soumettre à regarder l'histoire vraie dans sa lettre avant qu'elle le soit dans le sens spirituel : « Nous nous servons, disait-il, de l'histoire comme d'une échelle en suivant la piste de la vérité dans la lettre de l'Écriture. » (*In Joh.*, I, 20). Il affirmait que, dans la plupart des cas, on pouvait et il fallait conserver la vérité historique (*De princip.*, IV, 3, 4), mais il n'hésitait pas à la nier quand elle le gênait. Il étendait même cette liberté d'interprétation au Nouveau Testament. L'Esprit-Saint, disait-il, a agi d'une façon identique dans l'Évangile et les écrits des Apôtres comme dans l'Ancien Testament, entremêlant dans l'histoire sacrée des événements qui n'ont pas eu lieu ou des préceptes qui, pris à la lettre, seraient déraisonnables. *De princip.*, IV, 2, 9. IV, 3. *Comment. in Joh.*, X, 4. Constatant les discordances entre les récits évangéliques, il abandonne le texte pour s'élever à l'harmonie du sens spirituel : « De deux choses l'une, déclare-t-il, où l'on confessa qu'il n'y a de vérité que dans le sens spirituel ou, tant que ces discordances ne seront pas levées, on refusera créance aux Évangiles, comme n'étant ni dictés par le Saint-Esprit, ni divins, ni rédigés de la meilleure manière. » (*In Joh.*, X, 2). D'après saint Jérôme, de même que la loi n'est que l'ombre de l'Évangile, de même l'Évangile ne paraissait à Origène que l'ombre de l'Évangile éternel dont parle saint Jean dans l'*Apocalypse* (14,6). HIERON. *Ep. ad Avit.* 12. Comme la Loi ancienne, l'Évangile était aussi pour lui une vaste énigme à déchiffrer. *Com. in Joh.*, I, 9. Cf. DENIS, *Philosophie d'Origène*.

² *De res.*, III, 8 ; Bw., p. 401, 1.

³ *Ibid.*, III, 9.

⁴ *Ibid.*, I, 56.

⁵ *Ibid.*, III, 17-18.

Il réfute l'exégèse allégorique que donnait le docteur alexandrin de nombreux passages du Nouveau Testament. Méthode interprète ainsi d'une façon littérale *Mt.*, 22, 30, « ils seront semblables aux anges ¹ », *Mt.*, 8, 12, « il y aura des pleurs et des grincements de dents ² », et tous les passages où il est question du corps, *Mt.*, 10, 28 ³, *Lc.*, 24, 39, *Jo.*, 20, 25 ⁴, même la parabole de Lazare, *Lc.*, 16, 29 ⁵, où l'Écriture parle de membres dans l'Hadès.

Beaucoup plus nombreuses que celles de l'Évangile sont les citations de saint Paul. Dans le *Banquet*, au troisième discours seulement, Méthode rappelle comment l'Apôtre interprétait allégoriquement les rapports d'Adam et d'Ève. C'est surtout dans le *De resurrectione* qu'il a cité les textes de saint Paul dont il repousse l'interprétation origéniste et dont il s'efforce le plus souvent d'expliquer le sens littéral selon le contexte.

De resurrectione, I, 42, explication de *Rom.*, 7, 18-20 : la loi de la chair et la loi de l'esprit. I, 47, de *Rom.*, 8, 19-20 : l'attente de la création. I, 58, de *Rom.*, 7, 9, « je vivais en dehors de la loi. » Il prouve d'après le contexte que la vie hors de la loi est la vie selon la chair. I, 59, *Rom.* 8, 7 : même interprétation du *φρόνημα τῆς σαρκός*. II, 1, 2 : il reprend *Rom.*, 7, 9 et l'interprète de la vie avant le précepte ; le péché a un sens allégorique, c'est la personnification du diable. II, 3, *Rom.*, 7, 15 ; 7, 22, 24 s'entendent des lois de l'esprit, de la concupiscence et du diable. II, 15 : *II Cor.*, 5, 1 ; 5, 4, « notre habitation terrestre » est notre corps. II, 17 : explication subtile, mais qui s'appuie sur le contexte, de *I Cor.*, 15, 50 « la chair et le sang ne peuvent pas posséder le royaume de Dieu ». Certaines expressions dans l'Écriture, dit Méthode, sont prises tantôt au sens métaphorique et tantôt au sens propre. II, 21, donne une interprétation particulière de *I Thes.*, 4, 16 : « nous les vivants » c'est-à-dire les âmes ;

¹ *De res.*, I, 49-51.

² *Ibid.*, III, 8.

³ *Ibid.*, III, 2.

⁴ *Ibid.*, III, 12.

⁵ *Ibid.*, III, 17, 18.

elles recevront leurs corps qui étaient « morts ». III, 14, réfute le sens allégorique donné par Origène à *Phil.*, 3, 21 « *seminatur in ignobilitate, surget in gloria* ». III, 21, même interprétation de *Rom.*, 14, 9 et de *I Thes.*, 4, 16-17 que celle donnée II, 21.

Après avoir fait exposer par Aglaophon et Proclus, les deux disciples d'Origène, l'interprétation de passages scripturaires que celui-ci accommodait à ses vues propres sur la résurrection des corps, Méthode, très vivement, s'élève contre ce qu'il qualifie de vains raisonnements de sophistes ; et il regrette « l'ancienne exégèse beaucoup plus simple » où « l'on ne cherchait pas à plaire mais plutôt à être utile ¹. » Le docteur alexandrin se laissait trop souvent entraîner par sa fertile imagination et par sa dialectique ingénieuse. Méthode est avant tout l'homme de la tradition ; malgré son goût prononcé pour l'exégèse allégorique, il brisera avec elle, sitôt qu'elle mettrait en péril une doctrine reçue dans l'Église. Quelque grand que fût pour ce lettré l'attrait exercé par la science alexandrine formée aux méthodes de l'esprit hellénique, l'évêque d'Olympe s'est fait contre les excès de celle-ci le représentant et le défenseur des enseignements traditionnels de l'Église.

SECTION II. — LA TRADITION

§ 1. RELATIONS DE MÉTHODE AVEC LES APOLOGISTES, ET AVEC SAINT IRÉNÉE, TERTULLIEN ET HIPPOLYTE

La doctrine de l'évêque d'Olympe rappelle sur des points très nombreux les vues propres aux écrivains grecs chrétiens des âges précédents. Tout d'abord, beaucoup d'idées lui sont communes avec les Apologistes du second siècle. Il a cité une fois seulement Athénagore, *De res.*, I, 37, 1, au sujet du diable, et, sur la question de la résurrection, « Justin de Néapolis, homme qui n'était éloigné des Apôtres ni par le temps ni par le mérite » (*De res.*, II, 18, 9). Tout le contexte où se trouve

¹ *De res.*, I, 27.

le passage d'Athénagore, s'inspire manifestement de la pensée de cet Apologiste. L'écrit de Justin dont parle Méthode sans en donner le titre ne nous a pas été conservé. C'était probablement aussi un *De resurrectione* : des fragments en ont été recueillis dans les *Sacra Parallela* par S. Jean Damascène. Bien qu'il y ait des doutes sur son authenticité, il devait circuler, au temps de Méthode sous le nom de Justin¹. Quoi qu'il en soit, l'évêque d'Olympe emploie plusieurs comparaisons analogues à celles dont a fait usage l'auteur de ce traité. Celui-ci disait que Dieu, semblable à un artiste qui refait sa statue de cire ou d'argile, pouvait ramener à sa première forme l'homme dissous dans la matière². Après lui, Méthode déclare que Dieu a dissous, par la mort, l'homme, son œuvre déformée, pour le refaire sans défaut. Il dit aussi que si l'art des hommes est à même de séparer un mélange de matières variées, à plus forte raison Dieu, au jour de la Résurrection, pourra-t-il redonner à chacun son propre corps. Si les artistes terrestres apportent tous leurs soins à la conservation de leurs chefs-d'œuvre, comment Dieu ne préserverait-il pas de la corruption et ne rendrait-il pas immortelle cette statue douée de raison, l'homme, centre et but du monde ? En rétablissant l'homme dans l'incorruptibilité, Dieu ne fait pas d'ailleurs de prodige plus merveilleux que lorsqu'il le forme d'un germe minuscule. Ces pensées se trouvaient déjà exprimées dans l'écrit attribué à Justin. Cependant il n'y a pas assez de ressemblance entre les termes pour qu'on puisse conclure à une utilisation littérale et il ne s'agit là vraisemblablement que de vues communes à l'ancienne apologétique chrétienne. Méthode reprend aussi l'argument fondamental d'Athénagore en faveur de la résurrection du corps : l'homme ne consiste pas uniquement dans une âme ou dans un corps, c'est un « composé » dont les éléments sont inséparables³. Il

¹ Sur l'authenticité du *De resurrectione* de JUSTIN, cf. A. PUECH, *les Apologistes Grecs*, p. 267, sqq.

² Je renvoie pour les références et les citations à BONWETSCH, *die Theologie des M.*, p. 161, sq.

³ Cf. plus haut, chap. IV, l'homme, § 1, le composé humain. Sur Athénagore, cf. A. PUECH, *op. cit.*, p. 200, sq.

s'élève vivement contre l'interprétation de *Gen.*, 3, 21 qui voyait dans « les tuniques de peaux » le corps des premiers hommes. La même opposition à cette exégèse, nous rapporte Procope de Gaza, se trouvait non seulement dans le traité de Justin, mais aussi dans saint Irénée, ainsi que dans Clément et Denys d'Alexandrie.

Comme Méliton, Méthode a parlé des souffrances d'un Dieu impassible. Avec Théophile (*ad Autol.*, I, 24-28) ses relations sont beaucoup plus étroites et font penser à une influence directe. Dans le *De autexusio*, 18, 4, il paraît, au sujet de l'arbre de la science, lui emprunter ses expressions ¹. Adam, disait Théophile, ressemblait à un enfant, incapable tout d'abord de connaissance, et qui, du lait, passe à des aliments solides. La comparaison est reprise par Méthode. Théophile voyait dans la mort un bienfait divin destiné à empêcher l'homme de vivre éternellement dans le péché. Cette même pensée deviendra le fond de l'argumentation de Méthode. Tous deux se représentent Dieu semblable à un potier qui modèle à nouveau un vase défectueux ; par la mort, il dissout l'homme pour le refaire sans tache et immortel. Ils envisagent de la même façon la nature de l'homme, créé ni mortel ni immortel, et dont le sort dépendait de l'exercice du libre arbitre, et ils parlent en des termes semblables de la cause de sa désobéissance, du Serpent ou Dragon, déserteur de Dieu, ange de lumière transformé en diable. D'autres pensées disséminées dans l'œuvre de Méthode paraissent encore venir de la même source. L'argument tiré de la naissance de l'homme d'un germe tout minuscule était aussi employé par Théophile à propos de la résurrection.

Bien que Méthode puisse s'être servi d'autres écrits, maintenant perdus ou ignorés, la plus grande influence qu'il ait subie est certainement celle de saint Irénée. Les lignes directrices de sa théologie reproduisent celles de la théologie du grand évêque asiate. Nous avons rappelé ces dernières en exposant la pensée de l'évêque d'Olympe sur l'homme,

¹ Sur les rapports entre Théophile et Méthode voir références et citations dans BONWETSCH, *op. cit.*, p. 163, sq.

l'Incarnation, et l'œuvre du Christ. D'après saint Irénée, l'homme avait été doué comme les anges du libre arbitre pour que le bien lui fût attribué, selon la justice, en récompense de son obéissance. L'origine du mal vient du diable que la jalousie à l'égard de l'homme avait rendu l'ennemi de Dieu. S'il a été épargné après avoir altéré l'œuvre divine, c'est afin que l'homme reconnaisse le bienfait de Dieu et qu'il ne se glorifie pas de la justice comme d'un mérite propre. La mort est considérée comme un moyen de délivrance du péché¹. Toutes ces idées ont été reprises par Méthode qui note, à la suite encore de saint Irénée, les manifestations successives de la volonté de Dieu et le développement progressif de l'économie du salut. Sur la Rédemption, il exagère, en paraissant identifier Adam et le Christ, la théorie mystique de saint Irénée qui considérait l'humanité *récapitulée* dans le Christ, c'est-à-dire, résumée et rassemblée dans cette nouvelle tête comme elle l'était dans Adam, son premier chef. Au sujet de la résurrection de la chair, l'évêque d'Olympe défend le même réalisme que l'évêque de Lyon et souvent avec des arguments semblables et une même interprétation des textes scripturaux². Former du néant un homme avec tous ses membres, déclarait saint Irénée après les Apologues comme le fait Méthode, est beaucoup plus incroyable que de le ressusciter en rassemblant ses éléments disséminés dans la terre. Le Verbe ne se serait pas fait chair, affirmait-il encore, si la chair ne devait pas être sauvée ; Méthode dit que le Verbe se serait alors incarné inutilement. Tous deux établissent d'après *I Cor.*, 15, 22, le parallèle entre Adam et le Christ : de même que tous sont morts en Adam, tous doivent ressusciter dans le Christ ; ils ajoutent, d'après *Rom.*, 8, 11, que c'est bien notre corps mortel qui doit ressusciter et ils citent ensuite pareillement l'exemple de Jonas.

Très étroites sont ainsi les relations de Méthode avec saint Irénée ; beaucoup plus éloignées, celles que l'on a recherchées entre Tertullien, saint Hippolyte et lui. Avec Tertullien il

¹ BONWETSCH, *op. cit.*, p. 165.

² *Ibid.*, p. 166.

n'a évidemment pas de relation directe à cause de la différence de langue et de nationalité. Cependant une même tendance dogmatique et morale et quelques rapprochements dans le détail amènent Bonwetsch à conclure ¹ à des sources communes de leur théologie. C'est ainsi que Tertullien et Méthode traitent le diable de « singe de Dieu », et disent qu'il s'est jeté sur l'homme par jalousie ; il n'a été épargné une première fois que pour être ensuite vaincu par l'homme. Chez l'un et chez l'autre il est aussi question des étapes progressives de l'humanité dans la voie du salut, et tous deux appellent « épouse du Christ » la chair que le Christ a prise en venant au monde.

Entre Méthode et saint Hippolyte, les rapports pourraient avoir été plus grands. En fait, on relève dans Méthode peu d'expressions qui rappellent celles de ce Père grec. Comme saint Irénée et Méthode, celui-ci appelle le Fils « la main du Père ». Cependant certaines de ses vues dogmatiques ou mystiques se retrouvent en des vues analogues chez l'évêque d'Olympe. Hippolyte, qui se donnait comme le disciple de saint Irénée, avait, en effet, sur l'Incarnation une conception semblable à celle de son maître. Il se sert de termes bien rapprochés de ceux que Méthode emploie pour exprimer cette théorie physique de la Rédemption qui voit, dans l'union de l'humanité mortelle avec le Verbe Immortel, le principe de son élévation à l'immortalité. En mystique, nous trouvons aussi dans saint Hippolyte une pensée que notre auteur a mise en valeur : le Christ qui fait les saints est engendré lui-même chaque jour par l'Église et les meilleures âmes.

Toutes ces ressemblances d'expressions ou d'idées entre les Apologistes, saint Irénée, saint Hippolyte et Méthode ne vont jamais cependant jusqu'à la dépendance littérale. Méthode, peut-on en conclure, reproduit soit des lieux communs de l'apologie ancienne, soit la doctrine traditionnelle des Églises d'Asie-Mineure. On a remarqué entre les écrivains chrétiens appartenant à ces Églises un certain nombre de conceptions particulières communes qui ont fait parler

¹ BONWETSCH, *op. cit.*, p. 166.

d'une école asiate. La doctrine de l'évêque d'Olympe confirme cette observation. Sa théologie comme la leur reproduit les traditions propres aux communautés chrétiennes d'Asie-Mineure. Ainsi s'expliquent ces nombreux points de contact avec les écrivains ecclésiastiques grecs antérieurs sans qu'il y ait eu d'utilisation littérale.

§ 2. RELATIONS AVEC CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE

Plus rapprochés de Méthode que les Apologistes et saint Irénée étaient les deux grands représentants de la science alexandrine : Clément et Origène. C'est immédiatement après eux, à la fin du troisième siècle, que Méthode prend place dans la théologie anténicéenne. A quel degré a-t-il subi leur influence ? Dans quelle mesure s'en est-il dégagé et a-t-il réagi contre elle ? Ces questions nous aideront à déterminer le caractère propre de son originalité.

Il semble bien que Méthode ait lu Clément. L'allusion aux Sirènes séductrices et au vieillard d'Ithaque, dans l'introduction du *De autexusio*, rappelle de trop près le *Protrepticus* de Clément pour qu'il ne s'en soit pas inspiré directement ¹. Quoi qu'il en soit des rapprochements que l'on peut faire encore entre quelques autres passages chez les deux écrivains, le caractère intellectualiste de la doctrine de Méthode, la part importante qu'il attribue à la connaissance des vérités de la foi dans l'œuvre de la perfection, dénotent sûrement l'influence de la conception de la gnose de Clément.

Avec Origène les rapports sont manifestes. Quoique Méthode se soit signalé par son opposition au célèbre docteur alexandrin, il a subi son influence plus que tout autre, et il s'est mis à son école tout en le combattant. Peu importante dans le

¹ BONWETSCH, p. 168, cite encore deux autres passages qui trahissent la même influence. Il pourrait cependant n'y avoir qu'une ressemblance accidentelle due à une source commune.

dogme, cette influence s'est fait sentir particulièrement dans le domaine de la morale et de l'exégèse.

La doctrine du Logos de Méthode, comme il a été indiqué, suit les mêmes lignes que celle d'Origène. Peut-être l'idée émise par Méthode de la préexistence des choses dans l'esprit de Dieu avant leur création est-elle aussi empruntée au grand docteur ¹. Celui-ci encore avait dit, avant l'évêque d'Olympe, que la Loi est une ombre de l'Évangile comme l'Évangile, à son tour, est l'ombre du parfait.

Le *De lepra* révèle à l'égard d'Origène une dépendance si étroite qu'elle est parfois littérale. Nous savons les préférences de Méthode pour l'exégèse allégorique, en vogue dans l'école d'Alexandrie. Ici, c'est de plus une exégèse identique du même passage de l'Ancien Testament et les mêmes idées sur la pénitence : à la suite d'Origène le péché est considéré comme une maladie de l'âme, l'évêque, comme un médecin spirituel.

En mystique également, Méthode marche dans le sillage d'Origène. C'est ainsi que celui-ci avait déjà considéré l'âme chrétienne comme l'épouse du Christ. Il plaçait la vie contemplative au-dessus de la vie active. Dans la vie d'ascèse qu'enseignait et pratiquait Origène, Méthode voit, comme lui, la purification nécessaire pour progresser dans la gnose, et arriver à l'union et à la ressemblance plus parfaites avec Dieu.

Chez l'évêque d'Olympe, notamment dans la prière qui termine le *De resurrectione*, quelques passages offrent des analogies frappantes avec des expressions employées dans le traité *De la Passibilité de Dieu*, attribué à saint Grégoire le Thaumaturge, disciple d'Origène ². Méthode a-t-il eu cet écrit entre les mains et l'a-t-il utilisé directement ? C'est possible, mais on ne peut en avoir la certitude, car il s'agit de pensées communes aux Églises d'Asie-Mineure et qui se trouvent dans saint Ignace, dans Méliton et chez d'autres écrivains chrétiens.

¹ C'est plutôt probablement une des traces de l'influence platonicienne qui s'est exercée sur ces deux écrivains. D'après Platon les choses préexistent dans leurs Formes intelligibles.

² BONWETSCH, *op. cit.*, p. 169.

Nous ne rencontrons guère dans Méthode de conception particulière qui ne se trouve déjà émise avant lui. Il est par excellence un théologien attaché à la tradition et reproduit le plus souvent les doctrines qui formaient le patrimoine théologique des Églises d'Asie-Mineure. En contact avec la science hellénique, son esprit n'a pas cherché à faire jaillir par des spéculations hardies des lumières nouvelles sur des problèmes encore obscurs : à la veille des grandes querelles trinitaires, la question des rapports du Père et du Fils ne reçoit pas de lui une nouvelle clarté ; il ne suit pas Origène lorsque celui-ci cherche à spiritualiser davantage la croyance traditionnelle en la résurrection des corps. En vertu de son attachement à la tradition, il oppose à ses spéculations une fin de non-recevoir. Il soutient au contraire la doctrine réaliste de salut de saint Irénée qui vise, non à laisser le corps de côté, mais à le glorifier, et qui lui paraît un article inaliénable de la foi commune reçue dans l'Église.

Quelle est donc alors son originalité ? Tout d'abord, elle se trouve dans l'exposé de cette foi traditionnelle ; celui-ci lui est bien personnel. On n'a pu relever, d'une façon générale que des ressemblances littérales purement accidentelles avec les écrivains antérieurs. Elle est aussi et surtout dans la réaction qu'il a opposée aux exagérations de l'École d'Alexandrie. Les méthodes de la science hellénique, mises au service de la foi par Clément et par Origène, avaient créé la théologie et lui avaient donné en même temps un puissant développement. Cependant elles entraînaient un grave danger et menaçaient, si l'on n'y prenait garde, de mêler, dans cette construction, aux matériaux traditionnels de la foi, bien des éléments étrangers. La réaction contre ce péril ne fut pas immédiate. De son vivant, Origène eut sans doute des contradicteurs qui goûtaient peu ses hypothèses, il ne semble pas avoir eu d'adversaires de valeur¹. La réaction contre ses

¹ La doctrine a-t-elle été pour quelque chose dans son expulsion d'Alexandrie ? Saint Jérôme, le seul témoin que l'on puisse invoquer, dit le P. PRAT, *Origène*, introd. p. XXXIV, n'est pas d'accord avec lui-même et la question est probablement insoluble. Du moins, en Orient, les évêques ne tinrent aucun compte des sentences prononcées contre lui et le reçurent avec honneur sans mettre en

théories aventureuses se produisit seulement quelque temps après sa mort, à la fin du troisième siècle, à Alexandrie même. L'évêque Pierre combattit les idées d'Origène sur la préexistence des âmes¹. Il écrivit aussi un *De resurrectione* dont nous possédons encore en syriaque quelques fragments², où il donnait déjà plusieurs des arguments qui seront repris par Méthode. Mais la grande opposition vint de l'évêque d'Olympe. D'après les historiens, il aurait tantôt admiré et tantôt combattu Origène³. Ce fut, en effet, le rôle de Méthode, cet évêque lettré, si versé dans la littérature grecque, si épris aussi de philosophie hellénique, mais, en même temps, si fermement attaché aux croyances traditionnelles, de concilier, dans son œuvre, les acquisitions dues aux méthodes et à la pensée de la sagesse grecque avec la foi de l'Église reçue des Apôtres. Fervent admirateur de la science d'Origène, il l'a mise à profit dans ses œuvres. Sur les points cependant où elle lui a paru déborder et compromettre l'enseignement de l'Église, il n'a pas hésité un instant à la combattre. Son mérite est ainsi, à la veille des grands conflits théologiques que provoqueront les excès d'une science trop confiante en elle-même, d'avoir su utiliser la science d'Origène comme un précieux auxiliaire, tout en la maintenant dans les justes barrières de la doctrine traditionnelle.

SECTION III. — LA PHILOSOPHIE

§ 1. INFLUENCE GÉNÉRALE

« Ceux qui ont connu le Christ en réalité, dit Méthode dans le *Banquet*, ne sont plus des enfants comme les Hellènes qui ont étayé la vérité avec des mythes et des fictions poé-

question son orthodoxie. L'école d'Alexandrie lui resta fidèle. Saint Denys, Théognoste, Pierius et Didyme, qui dirigèrent successivement le Didascalée après lui, lui furent ouvertement favorables.

¹ Dans le *Περὶ ψυχῆς*, selon PROCOPE, *Commentaire sur l'Octateuque*.

² PITRA, *Anal. sac.*, IV, 189, sqq., 426, sqq.

³ EUSÈBE, *Apol. Orig.* d'après saint JÉRÔME, *C. Rufin.*, I, 11.

tiques plutôt qu'avec l'art des paroles raisonnables ¹ ». Dans un passage du *De resurrectione* ², il s'élève avec vivacité contre « les Grecs qui ne se sont pas livrés à la philosophie par amour de la vérité, mais plutôt par amour de la gloire, et ont ainsi perdu la véritable philosophie. » L'apostrophe s'adresse à Démocrite et à Épicure qu'Origène et les écrivains chrétiens les plus favorables à la philosophie païenne rejetaient comme matérialistes et athées ³. D'après un fragment d'authenticité douteuse, il aurait dit encore que « les sages grecs ayant cherché la science relative à Dieu avec leurs propres forces ont manqué leur but ⁴ ». Il n'y a là rien de nouveau : ces reproches à l'égard de la philosophie grecque étaient des lieux communs de la littérature ecclésiastique. Dans leur critique du polythéisme, les polémistes chrétiens avaient insisté sur le perpétuel désaccord des écoles de l'antiquité dans la façon de concevoir la Divinité. Des adversaires résolus de la philosophie comme, chez les Grecs, Tatien et Théophile, au cours du second siècle, et Tertullien, un peu plus tard, chez les Latins, avaient condamné en bloc toute la culture hellénique. Le sentiment populaire chrétien y était aussi devenu vivement hostile lorsque Valentin et Marcion eurent attiré dans l'hérésie quelques-uns des chrétiens les plus instruits.

Malgré tout cependant des esprits éclairés sentirent le besoin de chercher un terrain d'entente qui faciliterait à l'élite cultivée des païens l'accès à la foi nouvelle. Reprenant

¹ *Bgt*, VIII, 14. Bw., p. 100, 16.

² *De res.*, II, 30. Bw., p. 386, 16.

³ Origène, nous apprend saint GRÉGOIRE le Thaumaturge dans son panégyrique, faisait lire à ses élèves les poètes païens et les philosophes de toutes les écoles : il n'excluait que les matérialistes et les athées. (*Orat. Panegy.*, XIII.) D'après CLÉMENT d'Alexandrie, les reproches que PAUL, dans l'*Épître aux Romains*, adressait à la philosophie, n'étaient pas dirigés contre la philosophie en général, mais contre la philosophie épicurienne, qui niait la Providence et plaçait le Bien dans la jouissance ; et, en partie, contre le stoïcisme, qui considérait Dieu comme une matière plus subtile et le disséminait dans l'univers matériel.

⁴ *Fragment sur Job.*, 28, 13. Bw., p. 513. Cf. ATHÉNAGORE, *Supplic.*, VII « Poètes et philosophes ont procédé par conjecture : ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher s'il était possible de découvrir et de comprendre la vérité ; et ils ont réussi à concevoir, non à trouver l'être ; car ils n'ont pas daigné apprendre de Dieu lui-même la science relative à Dieu ; c'est pourquoi ils ont tous émis des opinions différentes sur Dieu, sur la matière, sur les idées, sur le monde. » A. PUECH, *Les Apologues grecs*, p. 180.

l'œuvre de Justin au siècle précédent, ils mirent en valeur les nombreux points de contact que présentaient les croyances chrétiennes avec les doctrines de la philosophie hellénique. Ils voulurent de plus donner à leur foi un cadre d'exposition scientifique qui lui permit de faire bonne figure à côté des systèmes philosophiques. Ces préoccupations se firent jour surtout à Alexandrie, capitale intellectuelle du monde gréco-romain à l'époque hellénistique et où se coudoyaient races, religions et écoles diverses dans un large esprit de tolérance et d'éclectisme. Elles y provoquèrent la création de l'école catéchétique. Clément, l'un des premiers maîtres qui l'illustrèrent, reprit à son compte les idées de Justin ¹ et, dissipant les préjugés créés par la crise gnostique, montra que la philosophie antique contenait une part de vérité : les Grecs l'avaient reçue indirectement de la révélation mosaïque, selon une opinion courante empruntée à l'apologétique juive ; ou bien encore, et c'était la théorie propre à Justin, ils l'avaient trouvée dans leur propre raison éclairée par le Logos. Au fond, pensait Clément, ce n'étaient là que quelques parcelles de vérité, une poignée de bon grain à côté de beaucoup d'herbes folles. Mais, par ce qu'il y avait de vrai et de bon dans chaque système, la philosophie avait joué pour les Grecs le même rôle que la Loi pour les Juifs ² : leur offrant des bribes de vérité, elle les préparait à la pleine vérité dans le Christ. Outre cela, elle avait fourni à l'esprit cette incomparable

¹ Sur les rapports entre le christianisme et la philosophie hellénique dans Justin, cf. A. PUECH, *op. cit.*, p. 60, sqq. STÖCKL, *Geschichte der christlichen Philosophie*, p. 77. Dans Clément, cf. aussi STÖCKL, *ibid.*, p. 105, sq. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, p. 118-180.

² CLÉMENT a été le premier à formuler ces vues sur le rôle providentiel de la philosophie grecque. Il a beaucoup insisté sur cette idée qui lui était chère : « La philosophie, disait-il, conduisait les Grecs au Christ comme la Loi conduisait les Hébreux. » *Strom.*, I, 28. « La philosophie a été donnée comme éducatrice en vue de la perfection chrétienne. » *Strom.*, VI, 153. « Comme la prédication de l'Évangile vient en ce moment à son heure, la loi et les Prophètes ont été donnés aux Barbares au moment opportun, tandis que les Grecs ont reçu la philosophie qui devait les préparer à entendre l'Évangile. » *Strom.*, VI, 44. « La Loi aux Juifs, la philosophie aux Grecs jusqu'à l'avènement du Christ. » *Strom.*, VI, 159. Il compare les philosophes grecs aux Prophètes. La Loi mosaïque et la philosophie sont deux « testaments » ; « la philosophie a été donnée aux Grecs comme une sorte de testament à leur usage, lequel devait leur servir de degré pour s'élever à la philosophie selon le Christ. » *Strom.*, VI, 67. Cf. DE FAYE, *op. cit.*, ch. V, p. 161, sqq.

discipline qu'est la dialectique. Clément ne pouvait s'empêcher d'admirer ses règles de pensée et sa force de raisonnement. Il y voyait un utile moyen pour arriver à la connaissance de la vérité chrétienne, un auxiliaire nécessaire pour mieux la saisir et la contempler ¹. Bien plus il lui attribuait une vertu purificatrice qui préparait l'âme à mieux percevoir la vérité.

C'est le même état d'esprit que nous retrouvons chez Méthode. Comme ses prédécesseurs, il repousse toute théorie de la philosophie païenne inconciliable avec la foi. A leur suite, il combat, dans le *Banquet*, la doctrine du Destin. Il compose le traité du *De autexusio* pour réfuter le dualisme. Dans le *De resurrectione* il réfute la théorie atomiste de Démocrite et d'Épicure, cette explication mécaniste du monde qui excluait toute intervention de la Providence dans l'univers. Mais, pour combattre ces théories de la philosophie païenne, comme les chefs de l'École d'Alexandrie, il lui emprunte ses propres procédés. Le traité du *De autexusio* est à peu près tout entier occupé par la dialectique. Les discussions sur l'origine de la matière et sur le Destin sont de véritables argumentations en forme ². Nous avons souligné déjà, d'autre part, à propos de l'étude de l'Écriture, les déclarations de Méthode sur la nécessité de la connaissance et de l'intelligence, γνῶσις καὶ σύνεσις, des enseignements divins,

¹ « Comme le cultivateur arrose d'abord la terre, nous aussi nous répandons les eaux de la philosophie grecque sur cette terre qu'est l'âme des croyants, afin qu'elle puisse d'abord recevoir la semence spirituelle qu'on y jette et ensuite la faire pousser sans peine. » *Strom.*, I, 17. « Si, d'une part, nous déclarons qu'il est possible d'être croyant alors même qu'on est illettré, d'autre part, nous reconnaissons qu'il est impossible, sans science, de comprendre tout le contenu de la foi. » *Strom.*, I, 35. La dialectique « purifie l'âme des choses sensibles et l'excite jusqu'à ce qu'elle parvienne à percevoir la vérité. » *Strom.*, I, 33.

² La question du Destin est traitée au huitième discours du *Banquet*, ch. 14-16. Le chapitre 16, très long, est un intéressant exemple d'argumentation dialectique. En voici un bref résumé : enlever à l'homme son libre arbitre pour le faire dépendre des nécessités inélectables du Destin dirigé par les astres, c'est faire de Dieu, qui dirige les astres, la cause du mal parmi les hommes. Mais au jugement de tous, Dieu n'est l'auteur d'aucun mal, ἀλλ' ἀνάγκη... ὁ θεός. Οὐκ ἔρα γένεσις.

Tout ce qui est divin est juste, sage... Aimant la justice, Dieu hait son opposé. L'injustice, οὐκ ἔρα ἀδικίας ἀλτίος ὁ θεός.

Dieu aime la chasteté qui est bonne et utile, il déteste la luxure et l'incontinence.

sur le devoir de ne mettre dans l'investigation des vérités de la foi d'autres limites que celles de nos forces et de notre intelligence. L'évêque d'Olympe obéissait aux mêmes préoccupations que Clément : l'utilisation, au profit de la foi, de la culture profane ; l'application à l'Écriture, source de toute vérité, de la dialectique, capable, sous l'écorce brute de la lettre, de pénétrer le sens allégorique et de porter l'âme sur les hauteurs spirituelles où Dieu habite.

Les sciences naturelles. — Nous avons vu aussi que Méthode se plaît à mettre à contribution les connaissances que lui offre la science hellénique dans le domaine de la physique et de la physiologie. S'il oppose l'enseignement de la *Genèse* à la théorie d'Épicure sur la formation de l'univers, il explique la création avec les détails empruntés à la science de son temps : la sagesse créatrice et ordonnatrice de Dieu « a brisé le froid par le chaud, elle a tempéré le chaud par le froid, et elle a lié l'humide par le sec et délié le sec par l'humide ¹ ». De l'homme qu'elle a façonné, elle a fait une réduction du monde, un microcosme dans lequel se retrouvent les quatre éléments constitutifs : l'air, la terre, le feu et l'eau. Cette science et l'Écriture se confirment mutuellement. Les quatre éléments ne sont-ils pas figurés par les quatre animaux de la vision d'Ezéchiel : l'homme, le lion, le veau et l'aigle, dont chacun avait quatre faces ? « L'homme, dit-il, cette plante céleste, est justement l'image de l'air ; le lion, par sa rapidité, du feu ; le veau, de la terre ; et l'aigle, de

Les partisans du Destin supposent, au contraire, que chasteté et continence s'équivalent. C'est impossible, car le bien et le mal ne peuvent se confondre, οὐκ ἄρα ἀλτῖος κακῶν ὁ θεός.

Si les crimes sont l'œuvre de la γένεσις pourquoi sont-ils punis par les lois, œuvres aussi de cette même γένεσις. Il n'y a pas de puissance en contradiction avec elle-même, οὐκ ἄρα γένεσις.

Mais ces lois supposent que l'on peut devenir vertueux et fuir le vice., οὐκ ἄρα γένεσις.

A quoi bon les lois ? Ne vaudrait-il pas mieux que Dieu empêchât le mal par le Destin, plutôt que d'y remédier ensuite par des lois ? Οὐκ ἄρα γένεσις.

Si les bons et les méchants le sont d'après le Destin, pourquoi louer les uns et blâmer les autres ? Ils ne font qu'obéir au Destin. Mais Dieu hait le mal, οὐκ ἄρα εἰμαρμένη.

¹ *De res.*, II, 10. Bw., p. 350, 7.

l'eau, car les volatiles sont engendrés de l'eau ¹. » Le Seigneur lui-même a enseigné que nous étions composés de ces éléments dans la guérison de l'aveugle-né, lorsque, d'un peu de salive, il pétrit de la terre et que, prenant ce mélange des éléments, il ajouta à la composition première du corps ce qui lui manquait. La poussière compose le premier élément et la salive participe des trois autres, car elle est humide et chaude, et il faut aspirer l'air pour la cracher. Méthode, on le voit, ne manquait pas d'ingéniosité pour faire concorder avec les données de la Bible la science de son époque. Dans le *De resurrectione* surtout, à côté des arguments scripturaires, il a fait une large place aux connaissances empruntées aux sciences naturelles et qu'il a puisés pour la plupart dans les traités d'Aristote, notamment dans le *De partibus animalium*. Et ces arguments d'ordre scientifique, il aime, à l'occasion, les confirmer par un texte de l'Écriture.

En plus de cette influence générale de la philosophie que dénotent l'emploi des procédés de la dialectique, le rôle important attribué à la raison, la part accordée à la science pour défendre, et aussi pour mieux approfondir les enseignements de la foi, quelle influence particulière Méthode a-t-il subie au contact de Platon dont les œuvres lui étaient si familières? au contact des doctrines stoïciennes, universellement connues à cette époque de l'élite cultivée de la société gréco-romaine, et qui, sur certains points, étaient si voisines du christianisme? On comprend quel intérêt il y a pour l'étude des rapports entre le christianisme et l'hellénisme, à savoir si cet évêque platonisant, dans une époque de large éclectisme comme l'était le troisième siècle, n'a pas, inconsciemment au moins, mêlé des éléments étrangers aux croyances proprement chrétiennes.

§ 2. INFLUENCE DE PLATON

Nous avons vu que la forme du dialogue, jusque-là assez peu employée par les écrivains chrétiens, avait probablement été suggérée à Méthode par les écrits de Platon. C'est à lui

¹ *De res.*, II, 10. Bw., 352, 6, sqq.

certainement qu'il emprunte les recommandations sur la manière de conduire la discussion¹. Le but, dit-il, en est la recherche de la vérité et le bien des auditeurs, et non, plaire et remporter la victoire.

Après avoir étudié la forme littéraire de son œuvre, nous savons avec quelle virtuosité dans l'imitation il s'est assimilé les expressions et les tournures du maître grec. Il n'est pas toujours facile cependant de déterminer le moment exact où s'arrête l'influence purement littéraire et dans quelle mesure précise la pensée de l'écrivain chrétien a pu être pénétrée et modifiée par les conceptions platoniciennes. Bonwetsch dit que Méthode a trouvé déjà exprimé dans Platon son idéal de perfection chrétienne, l'idéal de la ressemblance divine². Sans doute il lui emprunte les termes *ὁμολωσις Θεῷ*³, et, comme lui, il place la vertu dans la justice et la sainteté. Platon, par la bouche de Socrate dans le *Phédon*⁴, déclare que la vie philosophique s'obtient par l'affranchissement de l'âme de la servitude des sens. Méthode, dans le *Banquet* (VIII, 1-2), demande aux vierges de fuir la corruption du corps. C'est la pureté, dit-il, qui rend semblable à Dieu. Cependant, comme on l'a déjà remarqué plus haut⁵, l'idéal de perfection que propose l'évêque d'Olympe est bien différent de l'idéal de la philosophie antique. Il est d'inspiration toute chrétienne. Il consiste dans l'imitation du Christ, personnage historique, modèle divin dont le chrétien doit s'attacher à reproduire les traits. Nous l'avons vu⁶, c'est l'un des motifs de l'Incarnation sur lequel insiste Méthode : le Logos, dit-il, a pris notre

¹ Cf. *De res.*, I, 2, 5 ; 27, 2 ; 27, 4 ; 28, 1 ; 30, 3 ; *De autex.*, 4, 5 ; 8, 2, 9, 4 ; *Bgt.*, VII, 1, p. 149 ; XI, 1, p. 279.

² BONWETSCH, *op. cit.*, p. 156 : « Sein Vollkommenheitsideal sich zur Aenlichkeit Gottes zu gestalten, fand er schon bei Plato ausgesprochen. »

³ *Théétète*, 176 b, *φυγὴ δὲ ὁμολωσις Θεῷ*. Le mal, dit Platon, entoure fatalement cette région mortelle, mais ne saurait trouver son siège parmi les dieux. Il faut donc « d'ici-bas vers là-haut s'évader au plus vite. L'évasion, c'est de s'assimiler à Dieu dans la mesure du possible ; or, on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit... Dieu est suprêmement juste, et rien ne lui ressemble plus que celui de nous qui, à son exemple, est devenu le plus juste possible. » Trad. A. DRÈS, éd. Les Belles-Lettres.

⁴ *Phédon*, 66 b — 67 b.

⁵ P. 186.

⁶ P. 117.

forme toute couverte de péchés, pour nous rendre capables de prendre à notre tour la forme divine.

Nous pouvons, en effet, nous former parfaitement à la ressemblance de Dieu, lorsque, en vérité, les traits exacts de sa vie humaine, nous les gravons à la façon de peintres habiles en nous-mêmes comme sur des planches et que nous les y conservons intacts, en suivant à la manière des disciples le chemin qu'il nous a montré ¹.

L'Homme-Dieu, nouvel Adam, a réparé la chute première, et remporté la victoire sur le diable : ainsi doivent triompher ceux qui suivront le modèle des souffrances divines ². Il n'y a pas de doute : l'idéal de perfection chrétienne que nous présente Méthode a un caractère parfaitement original. L'évêque d'Olympe se souvient manifestement des doctrines platoniciennes, il en adopte souvent l'expression ; ce sont cependant des réalités plus concrètes que celles de la philosophie qui ont provoqué les ardentes aspirations de son âme mystique.

C'est principalement dans l'enseignement de Méthode sur l'âme que se remarque l'influence de Platon. Tantôt il y a simple imitation littéraire, tantôt adaptation de la pensée du célèbre philosophe, quelquefois aussi une inspiration plus directe. J'ai cité comme exemples de transposition littéraire la description des âmes inondées depuis la chute par les flots de la corruption, que Méthode emprunte au *Timée*, où Platon parle de l'âme récemment plongée dans le corps, et la métaphore des âmes alourdies dans leur vol par la séduction des plaisirs, tirée du *Phèdre*, où il s'agit de la chute des âmes précipitées dans les corps sur la terre. Si les termes et les images sont de Platon, les idées sont bien différentes ³. Il en est de même en ce qui concerne les aspirations de l'âme vers le ciel ⁴. Méthode s'est visiblement inspiré des expressions du philosophe grec mais sa doctrine sur l'âme est tout autre. Dans Platon,

¹ *Banquet*, I, 4. Bw., 13, 2.

² *De autex.*, XX, 8.

³ *Bgt*, IV, 2 ; au sujet des âmes inondées par les flots de la corruption, Méthode fait allusion à Platon : ὥς οἱ τούτων ἔφασαν ἐπιστήμονες. Il réfutera l'interprétation qui voyait dans les « tuniques de peau » de la *Genèse* les corps que Dieu avait faits aux hommes après la chute. Contre Origène il montre que l'homme auparavant avait un corps. Méthode est donc loin de la conception platonicienne.

⁴ *Bgt*, IV, 5.

en effet, les âmes se souviennent du lieu où elles se trouvaient avant d'être précipitées dans la prison du corps en punition de leurs fautes. Elles aspirent à se dégager de leur corps pour retourner au ciel, leur première demeure. Loin d'opposer l'âme au corps, Méthode, au contraire, insistera sur leur union en un être humain appelé tout entier à jouir du bonheur final après la résurrection des justes. Dans le *De resurrectione*, très vivement, il s'élève contre Origène qui embrassait la conception platonicienne de la préexistence des âmes. S'est-il tenu lui-même toujours aussi éloigné de cette doctrine ? Dans le *Banquet*, qui est antérieur, son langage y paraît en deux endroits quelque peu favorable. Il parle au deuxième discours ¹ de la descente des âmes dans les corps, τῇ ἀπὸ τῶν οὐρανῶν εἰς τὰ σώματα καταβάσει καὶ παραπομπῇ τῶν ψυχῶν, en excluant sans nul doute une idée de châtimement, mais les termes qu'il emploie font croire qu'il adoptait en ce moment-là, en la mitigeant, la fameuse théorie platonicienne. Peut-être pourrait-on aussi en trouver des traces au début du discours VI ². Parlant de la création des âmes par Dieu d'après un exemplaire éternel, Méthode paraît supposer qu'elles ont été créées toutes ensemble. Le passage est une transposition littéraire du *Timée*, 29 A, où il était question de la création du monde. En tout cas, la pensée de Méthode y reflète manifestement l'influence de la théorie des Idées, cette autre théorie célèbre du chef de l'Académie. La façon enfin dont l'évêque d'Olympe présente le divin comme le Bien et la Justice, la manière dont il réfute l'opinion qui ferait de Dieu l'auteur du mal, inspirées aussi de Platon ³, ne trahissent guère qu'une influence purement littéraire.

¹ *Bqt*, II, 5. Bw., p. 21, 4 ; JAHN, p. 17.

² *Bqt*, VI, 1, 2.

³ JAHN, p. 61, ad p. 221.

Bqt. VIII, 16. P. 221. ἀνάτιος πᾶσι πάσης βλάβης ὁ θεός.

πᾶς... ὁμολογήσει τὸ θεῖον δίκαιον, ἀγαθόν, σοφόν, ἀληθές, ὠφέλιμον ἀνάτιον κακῶν, ἀσύμπλοκον πάθους καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον.

P. 227. ὁπότερον δ' ἂν τούτων ἢ τὸ αἴτιον, οἷς ἂν ἢ αἴτιον, θεὸς ἀνάτιος.

Timée, 42, D. ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀνάτιος.

Phèdre 246 E. τὸ δὲ θεῖον καλόν, σοφόν, ἀγαθὸν καὶ πᾶν ὃ τι τοιοῦτον.

Pol. II, 379, B. C. X. 617 E. αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀνάτιος.

§ 3. INFLUENCE STOÏCIENNE

Nous avons les écrits de Platon : il a été possible de comparer avec eux ceux de Méthode pour déterminer l'influence que ce maître de la pensée grecque a exercée sur l'évêque d'Olympe. Il est beaucoup plus difficile de juger celle de la philosophie stoïcienne. Les écrits de l'École du Portique ne nous sont parvenus qu'en petit nombre et à l'état fragmentaire ; l'on ne saurait dire si tel ou tel d'entre eux a été particulièrement utilisé par Méthode. Peut-être même beaucoup d'idées stoïciennes que l'on peut reconnaître dans sa morale étaient-elles déjà des idées courantes dans les milieux chrétiens de l'époque. On sait que Clément d'Alexandrie et Origène, très éclectiques, avaient emprunté aux diverses écoles de philosophie tout ce qui leur paraissait convenir à la morale chrétienne. Après eux, Méthode a dû trouver en vogue autour de lui, empruntées aux exhortations morales des Stoïciens, des pensées que la prédication ecclésiastique s'était déjà assimilées. Cependant il est probable que ce lettré connaissait d'autres écrits profanes que ceux de Platon : il n'ignorait pas toute cette littérature philosophique abondante qui offrait tant de points communs avec le christianisme. Comme ses maîtres d'Alexandrie, sans s'attacher de préférence à l'un de ces philosophes, il a dû utiliser dans sa morale des idées qui leur étaient familières.

Les idées qui dénotent une influence stoïcienne se trouvent surtout dans le *De lepra*, le *De cibis* et le *De vita*. Les quatre sortes de lèpre qui affectent l'âme : ἡδονή, φόβος, φόβος et λύπη, ὀργή et θυμός¹ rappellent bien les quatre maladies de l'âme dont parlaient les Stoïciens. Ils considéraient la justice comme l'état de santé de l'âme et l'injustice comme sa maladie. Méthode dit comme eux² :

¹ *De lepra*, V, 2-5.

² *De cibis*, V, 2.

Toute faute est une maladie de l'âme... car justice est santé, mais injustice est maladie. Aussi l'âme et l'esprit, qui ne persévèrent pas sous les attaques qui les assaillent, n'auront pas un sens affermi et sain.

Comme eux aussi et comme Platon, il parle de la modération dans les désirs et dans les passions, de la maîtrise de soi.

La maîtrise de soi plaît à Dieu. Mais la maîtrise de soi, c'est avoir un esprit maître de lui-même et ne pas se laisser troubler par l'assaut des mauvaises pensées ¹.

De même que la beauté est le fruit de notre chair, de même le fruit de l'âme, c'est la maîtrise de soi ².

A la même influence sont dues les « pensées irraisonnables », « les mouvements irraisonnables ³ » qui troublent l'âme, expressions assez fréquentes dans l'œuvre de Méthode. Dans le *De cibis* encore, Méthode parle de la nécessité de la souffrance. « Il faut souffrir tout d'abord, dit-il, pour être ensuite honoré ⁴ » ; et il donne l'exemple du laboureur qui ne s'attend pas à voir la semence lever avant qu'il ait attelé ses bœufs, du pilote que l'on admire parce qu'il a sauvé le vaisseau de plusieurs tempêtes, de l'athlète qui remporte le prix après de rudes exercices. Comme le fumier donne de la vigueur et de la beauté à la plante, ainsi la tribulation fait croître notre âme en justice et en vertu ⁵. Il faut s'affermir contre l'adversité et supporter avec patience les malheurs inévitables tels que la perte de la fortune, les maladies, les calomnies ⁶. Toutes ces comparaisons avaient été fréquemment employées par les Stoiciens. L'insistance avec laquelle Méthode répète qu'il faut supporter la souffrance dénote certainement qu'il s'inspire de leur idéal : la soumission volontaire du Sage au Destin.

Cette influence n'est nulle part aussi caractérisée que dans

¹ *De cibis*, V, 2.

² *De lepra*, VII, 2. Bw., p. 459.

³ *De cibis*, I, 6.

⁴ *Ibid.*, III.

⁵ *Ibid.*, V, 4.

⁶ *Ibid.*, V, 6.

le petit traité *De la vie et de la conduite raisonnable*. Elle y est même si dominante qu'elle rend fort douteuse l'authenticité de cet écrit. Nous avons vu ¹ combien, à cet égard, est frappante la comparaison avec le *De cibis*, qui est pourtant, de toutes les œuvres de l'évêque d'Olympe, celle où l'on peut reconnaître le plus de rapports avec la morale stoïcienne. Si l'on veut y voir une œuvre de jeunesse, il faut avouer que Méthode n'a pas tardé à se dégager des froides considérations empruntées à une philosophie étrangère, pour aller puiser une doctrine plus vivante dans les exemples des Livres saints et les enseignements de la foi chrétienne.

L'influence que la philosophie a exercée sur Méthode est donc bien restreinte. Nous avons reconnu chez lui les traces de conceptions propres au maître qu'il avait si assidûment fréquenté ; il a utilisé en morale quelques-uns des meilleurs enseignements que proposait la pensée païenne ; il a aimé se servir, pour exposer et défendre les doctrines chrétiennes, de la dialectique, cet instrument créé par la philosophie grecque et si bien adapté par elle à la recherche de la vérité. Mais, bien que formé aux disciplines de la pensée hellénique, son esprit ne s'est pas lancé dans de hardies investigations, en d'aventureuses conceptions sur les points encore incertains des croyances chrétiennes. Peu doué pour la spéculation, il s'est donné surtout pour tâche d'exposer et de défendre le sens traditionnel des vérités transmises par l'enseignement ecclésiastique. Avec l'évêque d'Olympe, se trouve désormais canalisé et endigué l'enthousiasme exubérant que la philosophie hellénique avait suscité chez les grands représentants de l'École d'Alexandrie, et quelques unes des végétations parasites qu'elle avait provoquées autour de l'enseignement du Christ ont été élaguées pour faire place à une doctrine plus conforme au dépôt de la foi transmis par les Apôtres.

¹ Plus haut, p. 32-35.

CONCLUSION

En terminant cette étude, essayons de grouper les traits généraux qui constituent l'originalité de Méthode dans l'histoire de la théologie et de la mystique chrétiennes. L'enseignement d'Origène se trouvait, à la fin du troisième siècle, fortement discuté. Sur le siège d'Alexandrie, l'évêque Pierre avait attaqué les excès de son spiritualisme. D'autres par contre, comme Pamphile et Eusèbe, le défendaient résolument et s'efforçaient de mettre ses vues en accord avec la doctrine de l'Eglise. L'évêque d'Olympe adopte une voie moyenne. Il entend mettre à profit l'esprit et les méthodes de la théologie alexandrine mais en rejetant nettement les constructions hasardées qui lui paraissent en opposition avec la foi traditionnelle. Comme Clément d'Alexandrie et Origène, Méthode insiste sur l'élément intellectuel de la foi. Sous l'influence de la philosophie platonicienne, les chefs du Didascalée l'avaient fortement mis en relief au point de faire de la gnose un état supérieur à la simple foi des chrétiens ordinaires. Cette opposition s'est adoucie chez l'évêque d'Olympe : gnose et foi sont intimement unies. Le chrétien doit se développer dans le Christ « par la gnose et la foi », c'est-à-dire s'exercer dans la méditation des enseignements divins. L'étude de l'Écriture est la base indispensable. Avec l'assistance de l'Esprit il faut en scruter « le sens spirituel ». Méthode est franchement allégoriste. Tout l'Ancien Testament n'est qu'un symbole et un type du Nouveau. Institutions et pratiques de l'Ancienne Loi n'ont qu'une valeur figurative par rapport à la Nouvelle Loi. C'est le propre des Juifs

« charnels », incroyants endurcis, de les entendre au sens littéral. Telle est l'exégèse courante de Méthode, celle qui visiblement a toutes ses préférences.

Cependant, pour sauvegarder la foi et une juste interprétation de l'Écriture, il fallait tenir compte d'un autre élément : l'enseignement et la pratique de l'Église qui remontaient aux Apôtres. Méthode en a compris la nécessité. De là son interprétation littérale de quelques passages de l'Ancien Testament, malgré certaines de ses déclarations en faveur du sens allégorique qui semblaient exclusives. Le mariage, par exemple, était une institution que l'Église avait toujours approuvée et défendue contre les sectes rigoristes. Méthode en reconnaît le fondement dans la lettre de la *Genèse*. La tradition asiaticque aimait associer la rédemption au fait même de l'incarnation : le Verbe, en s'unissant à l'homme, le sauve tout entier, c'est-à-dire le ramène à l'état d'incorruptibilité antérieur à la chute originelle. Le corps dans ses éléments actuels doit par conséquent participer à cette rédemption. Soumis à la dissolution, purifié de la souillure par la mort, il doit ressusciter à la gloire première. Méthode combatta dès lors toutes les interprétations allégoriques à l'aide desquelles Origène s'efforçait d'expliquer une résurrection trop spiritualisée, qui sacrifiait la persistance d'éléments matériels identiques. A l'encontre de ses principes et de ses goûts, il adopte franchement une exégèse littérale, pour y trouver des arguments en faveur de l'identité matérielle des corps ressuscités. C'est de cette façon surtout que, si l'on excepte l'*Apocalypse*, il utilise le Nouveau Testament. Il s'est longuement étendu en particulier sur les *Épîtres* de saint Paul, dont les origénistes faisaient grand état. Les passages allégués sont expliqués le plus souvent d'après leur contexte immédiat et comparés parfois avec les expressions analogues des autres épîtres ou des évangiles.

Méthode n'a donc pas hésité à être inconséquent avec ses principes et à se dégager de l'allégorisme outré de l'École d'Alexandrie, chaque fois que cet allégorisme l'aurait amené à se mettre en opposition avec la doctrine traditionnelle.

Est-ce à dire qu'il fasse souvent appel au témoignage des écrivains antérieurs ? Il n'invoque pas celui de saint Irénée dont il reproduit pourtant les vues principales. Il n'a guère cité, et une fois seulement, que saint Justin et Athénagore. La tradition est pour lui le fonds commun de l'enseignement des églises d'Asie Mineure. Il admet une spéculation qui le développe, jamais une qui aille à son encontre et qui menace d'y introduire des éléments hétérogènes. Au contact de la philosophie platonicienne, Origène s'était laissé influencer par des conceptions qu'il avait essayé de concilier avec les données de l'Écriture. Méthode avait à se garder du même danger. Un instant peut-être a-t-il été favorable à une certaine préexistence des âmes. L'imitation littéraire risquait de l'entraîner plus loin qu'il n'aurait voulu. Mais, bien qu'il ait emprunté à son modèle tournures, expressions et figures, procédés de discussion ou d'exposition, à un degré que l'on ne remarque chez aucun autre Père grec, on ne peut parler d'une influence véritable de la philosophie sur le fond de ses idées qui est jalousement resté celui de la tradition ecclésiastique. Tout ce qui lui a paru présenter un amalgame avec des doctrines étrangères au dogme chrétien, il l'a énergiquement combattu. Par l'alliance de la tradition et de la spéculation, par l'équilibre maintenu entre elles, la théologie de Méthode est, en Orient, bien en avance sur son époque. M. A. von Harnack la compare à celle de Tertullien en Occident. « La façon dont il a uni la tradition et la spéculation, dit-il, n'a pas été atteinte au quatrième siècle même par les Cappadociens. Seuls des hommes comme Cyrille d'Alexandrie lui ressemblent. Dans la théologie de Méthode se trouve déjà le dernier degré auquel parviendra la théologie grecque ¹. »

En morale, l'évêque d'Olympe a défendu le libre arbitre contre le dualisme gnostique qui gardait encore des partisans. Le mal, à l'origine de l'humanité, comme actuellement, est le fait d'une activité libre. Ce libre arbitre a été affaibli par la déchéance première. Méthode décrit les effets de la concupiscence en utilisant les images avec lesquelles Platon

¹ D. G., I⁴, p. 790, note 1.

avait traduit sa conception de la chute des esprits. Ici aussi l'influence s'arrête à la forme et n'altère pas la pensée chrétienne. Par le Christ l'homme est relevé, à condition toutefois d'apporter la collaboration de sa volonté propre. Exposé encore aux chutes, il ne peut empêcher que le mal se présente à son esprit, il est même impossible que parfois il ne succombe, mais la loi naturelle se trouve maintenant renforcée en lui, les chances de la lutte ne sont plus inégales comme auparavant : avec l'appui du Christ, il peut espérer remporter la victoire définitive. Nombreux sont les conseils et les exhortations qui témoignent également d'une influence directe ou indirecte des écrits stoïciens. De même qu'il avait mis à contribution les dialogues platoniciens, Méthode ne s'est pas fait scrupule de mettre à profit des idées, des expressions et des comparaisons empruntées à l'abondante littérature inspirée par la morale de l'École du Portique. Cela n'a pas modifié les lignes directrices de son éthique essentiellement chrétienne, dont la base reste le libre arbitre, affaibli par la chute originelle, mais restauré et fortifié par la vie et la mort au milieu des hommes du Verbe rédempteur.

De hautes vues mystiques couronnent cette morale. L'homme depuis longtemps était tourmenté du désir de s'élever à la ressemblance de Dieu. La philosophie antique offrait, pour y parvenir, la purification de la dialectique. Les mystères prétendaient y conduire leurs initiés par un ensemble de rites tout extérieurs. Au troisième siècle, les aspirations religieuses du monde gréco-romain avaient donné naissance au néo-platonisme qui croyait, par une ascèse appropriée, pouvoir promettre à ses adeptes l'union personnelle avec le Divin. L'évêque d'Olympe s'est emparé des termes de Platon pour exprimer l'idéal qu'il propose à la vierge chrétienne. Toutefois une sagesse bien différente de la sagesse païenne l'inspire. Sa mystique est un développement direct de la mystique paulinienne. Le Christ, dit Méthode, doit naître spirituellement en nous par la gnose et la foi. « Devenir des Christs », ressembler parfaitement au Christ, modèle vivant, en reproduire fidèlement les traits : tel est l'idéal

auquel l'évêque d'Olympe exhorte les chrétiens qui veulent tendre à la perfection. Saint Paul parlait de « revêtir le Christ », de « former le Christ » en nous (*Gal.*, IV, 19), de progresser jusqu'à la mesure de l'homme parfait, c'est-à-dire de la pleine conformité avec le Christ (*Eph.*, IV, 13). Envisagée de notre part, toute l'œuvre de notre sanctification consiste pour l'Apôtre dans l'imitation de Jésus. Il a fortement insisté sur cet aspect « subjectif » de la sainteté, c'est-à-dire sur le rôle de nos efforts pour nous approprier le salut que Dieu nous offre. En des termes nouveaux, qu'il transpose souvent de Platon, c'est l'idéal paulinien que reprend Méthode. Il le développe en appliquant aux relations de Dieu et de l'âme l'image de l'union conjugale dont Paul s'était servi pour exprimer les rapports de l'Église et du Christ. Comme l'Église donne chaque jour au Christ de nouveaux croyants, l'âme parfaite, épouse du Verbe, participe elle aussi à cet enfantement, elle porte dans son sein les âmes imparfaites et les aide à croître dans le Christ. Saint Paul l'écrivait aux Galates : « Mes petits enfants, j'éprouve de nouveau les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (*Gal.*, IV, 19). Méthode a étendu ces paroles à toutes les âmes qui aspirent à la perfection chrétienne et qui se font les auxiliaires immédiates de l'œuvre de la rédemption, en particulier à « l'ordre des vierges », au groupe des continents qui était devenu très important dans les diverses églises, en attendant de se développer, au siècle suivant, dans les florissantes institutions du monachisme. Cette mise en relief des rapports de l'âme avec Dieu ne constitue pas précisément, comme le prétend M. A. von Harnack, « le passage de l'enseignement réaliste de l'Église au subjectivisme de la mystique monastique ». L'aspect « psychologique » et individuel des relations du croyant avec Dieu est déjà dans saint Paul. Il ne s'oppose nullement au cadre objectif de l'enseignement de l'Église dans lequel se meut parfaitement l'évêque d'Olympe. D'ailleurs, à travers les âges, une des pierres de touche de la véritable mystique n'est-elle pas l'acceptation de l'organisation et de l'enseignement extérieurs de l'Église ?

En Asie Mineure même, un siècle avant que Méthode y occupât le siège d'Olympe, Montan et ses disciples ne s'étaient-ils pas fait exclure du sein de la communauté chrétienne parce que leur mystique désordonnée prétendait substituer l'inspiration privée à l'autorité ecclésiastique régulière ?

Les œuvres de l'évêque d'Olympe qui nous ont été conservées ouvrent donc des aperçus intéressants sur l'assimilation prudente de l'hellénisme par le christianisme, après les premiers entraînements immodérés auxquels s'était livrée l'École d'Alexandrie. Par la seule vitalité de la tradition ecclésiastique, le christianisme a rejeté les conceptions incompatibles avec les points fondamentaux de sa doctrine, sans pour autant négliger de se mettre à l'école de la philosophie grecque, afin de s'en assimiler les méthodes et d'en revêtir l'attrayante forme. L'idéal auquel péniblement la raison humaine s'était élevée, cette ascension dialectique de la beauté des corps vers une beauté spirituelle subsistante, idéal abstrait que la sagesse antique proposait à une aristocratie de penseurs, le christianisme l'a repris, mais pour le compléter et le transfigurer en un idéal accessible désormais à tous les esprits et à tous les cœurs, et qui s'incarne en un Modèle Vivant, que Dieu, autrefois si éloigné des hommes, est venu maintenant présenter à leurs propres yeux en se faisant l'un d'eux. Les derniers représentants de la philosophie grecque, les Néo-platoniciens, vont sombrer bientôt dans la magie et la superstition. Il était temps que la doctrine nouvelle sauvegardât les plus belles acquisitions de l'hellénisme, en l'associant à sa vie et en lui infusant la richesse et la pureté de sentiment dont elle était chargée. Les Cappadociens : saint Basile et les deux Grégoire, seront, au quatrième siècle, les agents de cette œuvre. Méthode les a précédés. Dans le *Banquet*, son œuvre principale, l'imitation a le défaut d'être parfois trop servile et de rester bien en deçà de l'élégance et de la perfection du modèle attique. L'idéal nouveau de la pureté et de la ressemblance au Christ donne cependant un accent pénétrant à beaucoup de ces pages ; l'enthousiasme mystique qui éclate en elles, pour

s'exalter ensuite dans les strophes du Cantique final, montre à quelles hauteurs, dans les régions célestes, objet d'éternelle nostalgie pour son cœur, peut désormais s'élever l'homme régénéré, le chrétien, cet homme nouveau auquel le Rédempteur Divin est venu apporter la lumière et la force libératrices.

VU, LE 7 JANVIER 1929 :

Le Doyen de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris,

H. DELACROIX.

VU ET PERMIS D'IMPRIMER :

Le Recteur
de l'Académie de Paris,

S. CHARLÉTY.

SUPPLÉMENT

La *Revue d'histoire ecclésiastique* appelle l'attention, dans sa dernière Chronique, sur une étude récente qui concerne la détermination du siège de saint Méthode. L'état avancé des épreuves n'a pas permis de l'utiliser. Il a paru bon cependant de reproduire ici ces indications intéressantes :

« Sur la foi des arguments allégués, il y a près d'un demi-siècle, par Th. von Zahn, on s'est habitué à parler de saint Méthode d'Olympe. Cependant la détermination du siège de cet évêque ne semble pas absolument définitive, et la question naguère discutée vient d'être posée à nouveau et résolue en un sens différent par F. Diekamp, dans une note très érudite : *Ueber den Bischofssitz des hl. Märtyrers und Kirchenvaters Methodius* (*Theologische Quartalschrift*, 1928, t. CIX, p. 285-308). Il examine successivement les titres de six villes, qui revendiquent, dans la tradition, l'honneur d'avoir eu saint Méthode à la tête de leur Église. Il écarte tout d'abord comme insuffisants ceux de Patara, de Side, de Tyr, ainsi que ceux de Myre qu'il fait connaître pour la première fois, les historiens ne les ayant pas considérés jusqu'ici. Restent alors en présence Olympe et Philippes. La première, on l'a dit, avait rallié tous les suffrages, mais Diekamp ne croit pas pouvoir l'accepter. Il apporte en faveur des droits de Philippes les données très anciennes de la vieille version slave, des manuscrits et des citations de plusieurs florilèges grecs, le témoignage de Jean d'Antioche, et jusqu'à un indice sérieux que l'on peut découvrir dans la notice même de saint Jérôme. On ne peut manquer d'être impressionné par cet ensemble de faits critiques, dont la conclusion se confirme par l'explication plausible de toutes les autres désignations locales qui ont été faites au cours des siècles. Pour Diekamp, Méthodius séjourna d'abord en Lycie et y composa une partie

de ses écrits ; mais il fut ensuite évêque de Philippes, où il acheva certaines œuvres. Cette étude mérite d'être remarquée ; elle offre un modèle de critique prudente et d'érudition étendue et il ne serait pas étonnant qu'elle amenât un revirement d'opinion touchant ce point d'histoire de l'ancienne littérature chrétienne. En tout cas, partisans ou adversaires y trouveront des renseignements nouveaux et de valeur. »

J. (oseph) L. (ebon)

(*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1929, avril, t. XXV, pp. 357-358.)

